

Faragó Emese – Lamár Erzsébet:
Személyiség, szubjektivitás, interszubjektivitás

A jelenlegi szám több szempontból is egyedülálló a *Különbség* történetében. Kiadványunk a hagyományoktól eltérő módon az idén januárban jelenik meg. Tartalmi szempontból különlegessége abban áll, hogy a tematikus blokk és a Varia rovat egy országos doktorandusz konferencián elhangzott előadások tanulmány formában megírt változatait tartalmazza.

A *Személyiség, szubjektivitás, interszubjektivitás* doktorandusz konferencia 2013. március 7-8. között került megrendezésre a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának konferenciatermében. A rendezvényen egyaránt részt vettek Budapesten, Debrecenben, Kolozsváron, Pécsen illetve Szegeden tanuló filozófia, etika, esztétika, pszichológia és irodalomtudomány szakos doktorandusz hallgatók, akik határainkon innen és túl a témához kapcsolódóan folytatják kutatásaikat.

A témakör aktualitását az adja, hogy a személyiség, a szubjektivitás és az interszubjektivitás kérdéseivel napjaink filozófusainak is számot kell vetnie. A problémakör olyan az ember szempontjából meghatározó fontosságú kérdéseket vet fel, hogy hogyan alakul a személyiségünk, hogyan tapasztaljuk a körülöttünk lévő világot és milyen módon vagyunk képesek kapcsolatot teremteni más emberekkel. Közelebről nézve, miért tulajdonítunk a sajátunkhoz hasonló mentális állapotokat (vélekedéseket, tudást, érzelmeket, szándékokat) a másik ember számára? Összességében véve képesek vagyunk-e megismerni önmagunkat illetve más embereket? A kötetben publikáló fiatal kutatók különböző aspektusokból vizsgálják a felmerült kérdéseket.

Szervezőkként és a kötet szerkesztőiként szeretnénk köszönetet mondani a *Személyiség, szubjektivitás, interszubjektivitás* doktorandusz konferencia szekcióelnökeinek: Czeglédi Andrásnak, Krémer Sándornak, Laczkó Sándornak, Pavlovits Tamásnak és Sutyák Tibornak, akik értékes észrevételeikkel és hozzászólásaikkal segítették a doktoranduszok munkáját. Külön köszönet illeti Csejteit Dezsőt, a Málnási Bartók György Filozófia Doktori iskola vezetőjét, aki tudásával és segítőkész hozzáállásával nagymértékben hozzájárult a konferencia sikeréhez. A rendezvény megszervezését, illetve jelen kötet megjelenését a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 projektje támogatta.

Radi Ingrid:

A szubjektum és az emlékezet viszonya a bergsoni filozófia tükrében

„Nem értem, hogyan lehet mindegyik hangya unintelligens,
ha Aunt Hillary¹ órákon át képes szórakoztatni
önt az elmés csipkelődéseivel?”²

Előszó

Bergson filozófiája „visszahatás a német mechanikus világnézet ellen, mely drótba akarta kötözni a világot s gyávává tette a gondolkodást”³ – állítja Babits Mihály, Bergson hű olvasója. Rengeteg követője mellett számtalan alkalommal került bírálókat keresztútjába is. A francia spiritualizmus képviselőjének filozófiáját a spekulatív és misztikus jelzőkkel illették, mint például Bertrand Russell, aki úgy találta, hogy Bergson nem tényekre hivatkozik, csupán kiváló stílusának bájjára és vonzerejére támaszkodik.⁴ Bergson olyan új *spiritualizmust* kívánt létrehozni, mely kiküszöböli a platonizmus és kantizmus – mint apriori filozófiai formák – determinisztikus és reduktív tendenciáit.⁵ Andrea Bellantone tanulmányában olvashatjuk, hogy Bergson szerint a kanti filozófia „képtelen volt az alanyt megnyitni a valóság felé”⁶, s mindemellett „abszolút hatalmat adott neki”.⁷ Bergson már nem úgy tekint a szubjektumra, mint vonatkozási pontra, ami uralma alá hajtja a tárgyat, hanem a valódi empirizmus lehetővé teszi a valósággal való közvetlen tapasztalatot, mely révén a szubjektum a tárgy szingularitásában és újdonságában képes megérinteni.⁸

1 „Ant hill” angolul hangyabolyt jelent.

2 Hofstadter, Douglas R.: *Gödel, Escher, Bach*. Ford. Lipovszki Gábor. Budapest, Typotex Kft., 2000. 315.

3 Babits Mihály: Bergson filozófiája. In: Bergson: *Teremtő fejlődés*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987. I.

4 Ld. Russell, Bertrand: *A nyugati filozófia története*. Ford. Kovács Mihály örökösei. Budapest, Göncöl Kiadó, 1997. 653.

5 Vö. Bellantone, Andrea: Bergson és a francia spiritualizmus. In: Ullmann Tamás – J.-L. Vieillard-Baron (szerk.): *Bergson aktualitása*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2011. 37-53.

6 Bellantone: i. m. 45.

7 Ld. Bellantone: i. m. 40.

8 Vö. Bellantone: i. m. 51.

Felvetődik a kérdés, hogyha a bergsoni szubjektum már nem szolgál egyfajta vonatkozási pontként, mi az, ami minden bizonnyal elmondható róla? Jelen tanulmány keretei között erre a kérdésre keressük a választ, kitérítve azt az észlelés, az emlékezet és a szabadság fogalmainak bergsoni értelmezésével, melyek nélkül lehetetlen volna érdemleges eredményt felmutatnunk. Többek között arra keressük a választ, hogy vajon az emlékek konstituálják-e a szubjektumot vagy a szubjektum mindig újraalkotja emlékeit, ezáltal lehetőséget biztosítva arra, hogy önmagát is folyamatos önkonstitúciónak vesse alá? Vajon az emlékek meghatározák-e a szubjektum identitását, amennyiben beszélhetünk identitásról? Vajon válhatnak-e másvalakivé emlékeim „birtokában”, vagy csak azok teljes megsemmisülésével (amennyiben ez valóban lehetséges) alkothatom újra személyiséget? Végso soron arra vagyunk kíváncsiak, hogy az emlékei alkotják-e az embert, vagy az ember alkotja az emlékeit?

Az idő dimenziója

Bergson számára az idő tartamként való felfogása kiindulópont, s egyszersmind cél, mely által értelmet nyer egész gondolatisága. Előjáróban fontos volna tisztázni néhány fogalmat, melyek a bergsoni filozófia tükrében új tartalommal telítődnek. Az 1889-ben kiadott disszertációjában, mely az *Esszé a tudat közvetlen adottságairól* (*Essai sur les données immédiates*)⁹ címet viseli, bevezeti az olvasót filozófiájának központi kérdéseibe. Ebben a művében találkozunk először az idő fogalmának dichotomikus megközelítésével: a *homogén és a heterogén idő*vel. A *homogén idő* egynemű és statikus jellegéből kifolyólag egyforma egységekre osztható, s ezáltal mérhető. Ez az idő mennyiségi elemmé redukálódik, részei egymástól tökéletesen elkülöníthetők és most-pontjai egymás mellé állíthatók egy képzeletbeli térben elhelyezett szakasz mentén. Ez a fizikai idő objektív, hiszen mindenki számára egyforma mennyiségi sokaságra bontható, függetlenül az egyén egy adott időintervallum alatt átélt élményétől, ezért ezt az időt óráinkkal mérhetjük. Ezzel ellentétben a *heterogén idő* élményidő, vagyis az átélt élmény minősége jelentős mértékben befolyásolja az egyén időérzékelését. A heterogén idő szubjektív. Példának okáért: míg az egyén a számára kellemes foglalatossággal kitöltött időintervallumot rövidebbnek észleli, addig a számára kellemetlen mozzanatokkal tarkított időtartamot hosszabbnak percipálja. Ezért nevezi Bergson a heterogén időt szubjektívnek, sőt, belső tartamnak vagy élményidőnek. Ennek

9 A mű magyar kiadása az *Idő és szabadság* főcímet viseli, az *Esszé a tudat közvetlen adottságairól* csak alcímként szerepel.

az időnek a percepciója az adott egyén tudati állapotát tükrözi, hiszen a belső *tartam* oly módon bír hatalommal tudattartalmaink felett, hogy azok folyamatos minőségbeli változását eredményezi. Ennek fényében pedig elmondható, hogy a belső tartamot nem a fentebb említett mennyiségi sokaság egymásutánisága képezi, hanem egyfajta minőségbeli sokaság egyidejűsége. Az idő-tartamot nem mérhetjük meg objektív módon, mivel nem különíthetjük el egymástól annak lehetséges részeit és nem oszthatjuk fel egyforma idő-egységekre egy fiktív szakasz mentén. A heterogén tartam belső sokaságai egymást folyamatosan átfedik, egymásba hatolnak, összeolvadnak egy új minőségben. Minden egyes pillanatban egy új kvalitás keletkezik, vagyis a dolgok között vagy a dolgot önmagával összevetve természetbeli különbségek mutatkoznak. A homogén idő mennyiségi sokaságának esetében fokozatbeli különbséget állapíthatunk meg, tehát a dolgok között vagy a dolgot önmagával összevetve például intenzitásbeli különbségre lehetünk figyelmesek. Végeredményben leszögezhető, hogy Bergson a homogén időt azonosította a kiterjedéssel bíró *térrel*, mely az élettelen és diszkontinuitással rendelkező anyag közege. A heterogén időt pedig a tartammal azonosította, mely a kontinuos és indeterminált szellem közege.

Az idő e kettős értelmezésén keresztül jutunk el a valóság bergsoni felfogásához. „A valóság két különböző rendjét ismerjük, az egyik heterogén, ami az érzéki minőségek realitása, a másik homogén, ami a tér”.¹⁰ A homogén valóság a tér, s ezzel egyidejűleg az *anyag* realitása. A heterogén valóságot a *szellemi* realitás képezi, mely fogalom alatt Bergson lelki jelenségeink komplex egészét értette, vagyis a pszichikum fenoménjeit, mint például az érzetek, érzelmek, lelki állapotok, vágyak és képzetek. Elengedhetetlen megjegyeznünk, hogy Bergson nem kívánt értékbeli különbséget tenni a valóság e két szférája között. Elismerte mind az anyag, mind a lélek realitását. Viszont *természetbeli különbséget* feltételezett közöttük. Két természetükben diametrálisan különböző realitásról van szó, melyek között kölcsönös kapcsolat áll fenn, s tökéletesen kiegészítik egymást. A valóság ily módon mindig e két elem „keverékét” nyújtja számunkra. A „*keverék*” fogalmát Bergson kiváló ismerője, Gilles Deleuze használta. Ezzel arra kívánt célozni, hogy a valósággal való tapasztalat mindig „keverékeket” nyújt nekünk: a szellem és az anyag tökéletes elegyét. A „keverékekben” már nem tudjuk egymástól adekvát módon elválasztani a természetükben különböző elemeket.¹¹ A prob-

10 Bergson, Henri: *Essai sur les données immédiates*. Presses Universitaires de France, 2001. 73/66.

A megadott oldalszám a PUF kiadásában szerkesztett *Les Oeuvres* kötetre vonatkozik.

11 Vö. Deleuze, Gilles: *A bergsoni filozófia*. Ford. John Éva. Budapest, Atlantisz, 2010. 39.

léma pedig abból következik – Bergson elmondása szerint –, amikor a természetükben különböző realitásokat egyeneműként kezeljük, s fokozatbeli különbséget feltételezünk ott, ahol a valóságban természetbeli különbségek húzódnak. Ezért eshetünk abba a tévedésbe, hogy ugyanazt a vizsgálati módszert alkalmazzuk mindkét realitás feltárása érdekében: az analízáló és szintetizáló értelmet. Míg a homogén és diszkontinuus anyag esetében ez megfelelőnek bizonyul, addig a tartamban folyamatosan változó tudatfolyam jelenségei kitérnek az analitikus értelem sematizáló munkája alól. Ezért a valóság a maga teljességében és komplexitásában csakis az *intuício* segítségével ragadható meg. Az intuício nem egy spekulatív vagy misztikus módszer. Az intuício módszere – Jozef Hrdlička szavaival élve – magában foglalja az értelem gyakorlatias és szükségszerű analitikus munkáját, de mindazonáltal meghaladja azt a maga sajátos intuitív jellegével.¹²

Bergson tehát mindvégig szigorúan ragaszkodik ahhoz a meggyőződéséhez, mely szerint a heterogén és a homogén idő, a tartam és a tér, a szellem és az anyag között természetbeli különbség húzódik, másrésztől viszont elképzelhetetlennek tartja, hogy ezek az elemek egymásra ne legyenek hatással. Ezért számára sokkalta izgalmasabb maga a *mozgás*, a természetükben különböző elemek *együththatása*, s hogy azok milyen *változásokat* eredményeznek. Elzárkózik annak a lehetőségétől, hogy az egyes elemeket egymástól elszigetelve vizsgálja, s ezáltal a *kész állapot* illúziójának csapdájába essen, mely szerint a tudatfolyam aktusai élesen elkülöníthetők egymástól, meghatározható azok kezdete és vége, az *előtte* és az *utána*.¹³

A bergsoni filozófia differenciál, s egyszersmind kooperatív. Egyrésztől deklarálja az eliminálhatatlan különbségeket, de nem teszi őket áthidalhatatlanná – az ellenpólusokat képező elemek kölcsönös együttműködését és folyamatos együththatását hangsúlyozza. Ennek eredményeként jut érvényre a már fentebb említett *objektív* és *szubjektív* fogalma, melyek megalapozzák az előadás központi témáját, az *emlékezet* és a *szubjektum* viszonyát.

Az észlelés objektív és szubjektív forrása

Az 1896-ban megjelent *Anyag és emlékezet (Matière et mémoire)* első fejezetében felismerjük a már korábbi műben – az *Esszé a tudat közvetlen adottságairól* – is használt bergsoni terminológiát, mely bár attól nem tér el, de konzekvens módon

12 Vö. Hrdlička, Josef: *O intuícii u Bergsona*. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikoymenth, 2003. 135.

13 Vö. Bergson: *Essai sur les données immédiates*. PUF, 2001. 75-76/68.

kiegészíti azt. Így bővül az anyag fogalmának tartalma is. Bergson objektív jelleget tulajdonít a homogén és kiterjedéssel bíró anyagnak. Az anyag a numerikus sokaság mezeje, ami biztosítja a fokozatbeli különbségek megtételét. Ezen felül pedig Bergson azt állítja, hogy az anyagi világ *képek* rendszere.¹⁴ Ezek a képek alkotják univerzumunkat. A képek – és azok legelementárisabb részei – egymással folyamatos kölcsönhatásban vannak. A képek meghatározott módon hatnak és visszahatnak. Ez a meghatározhatóság annak köszönhető, hogy Bergson szerint *az anyagban nincs más, mint az, ami éppen adva van benne*.¹⁵ Deleuze ezt a gondolatot tovább értelmezve úgy fogalmazta meg, hogy az anyag tiszta *aktualitás*: „az anyagban nincs sem virtualitás, sem rejtett lehetőség, ezért azonosíthatjuk a „képpel”; kétségtávol lehetséges, hogy az anyagban több rejlik, mint a róla alkotott képben, de nem lehet benne semmi más, semmi, ami más természettel bírna”.¹⁶ Az anyag emiatt (fel-)osztható részeire, azok megszámlálhatóak és mérhetőek. Bergson nyomán pedig leszögezi, hogy nem csupán arról van szó, hogy az anyag felosztható, hanem a lényeges mozzanat abban rejlik, hogy felosztás közben nem változik meg az anyag természete.¹⁷ Az objektív anyag sokféleképpen felosztható megszámlálható egységek összességére, ezáltal folyamatos mennyiségbeli változáson megy keresztül (*több* vagy *kevesebb*), de a felosztás nem lesz befolyással az anyag természetére, illetve minőségbeli sajátosságaira. Továbbá az anyag, illetve a képek említett tulajdonságait figyelembe véve a képek között zajló folyamatokat – az absztrakció, általánosítás és ítéletalkotás által – definiálhatjuk ténymegállapítások és törvényszerűségek formájában. Bergson szerint a törvényszerűségek tökéletes ismerete akár lehetővé is tenné, hogy a múltban már lejárt folyamatok megismétlődése alapján magyarázatokba, értelmezésekbe és predikciókba bocsátkozzunk a majd jövőben esetlegesen lejárt folyamatokra vonatkozóan.¹⁸ Természetesen ez csak abban az esetben valósulhatna meg, ha a folyamatból teljesen kizárnánk a szubjektív faktort.

A *testem* szintén kép a többi kép között. A test centripetális (*afferens*) és centrifugális (*efferens*) idegei biztosítják a megfelelő ingerületvezetést. A test az a kép, amelynek segítségével kapcsolatba tudok lépni a többi képpel, sőt, amely által hatást tudok rájuk gyakorolni, s azok hatnak a testemre, így hatva egész lényemre. Viszont Bergson csupán eszköznek tekintette a testet. A test feladata

14 Ld. Bergson: *Matière et mémoire*. PUF, 2001. 16-17/173.

15 Ld. Bergson: i.m. 74/218.

16 Vö. Deleuze: *A bergsoni filozófia*. Budapest, Atlantisz, 2010. 47.

17 Vö. Deleuze: i. m. 47.

18 Vö. Bergson: *Matière et mémoire*. PUF, 2001. 11/169.

„ténylegesen hatást gyakorolni a többi képre, és ennek következményeként választani néhány fizikailag lehetséges eljárás között”.¹⁹ A test cselekedeteim végrehajtásának eszköze, de nem azok „értelmi szerzője”. Nem képes képzetek létrehozására.²⁰ Mindezek ellenére a test privilegizált pozícióval bír, hiszen ezzel a képpel közvetlen kapcsolatban állok, valamint bizonyos mértékben befolyással rendelkezik a válaszreakciók milyensége felett. Felvetődik viszont a kérdés, hogyha a testem csupán a cselekvés végrehajtásának eszköze, akkor mi vagy ki az, ami vagy aki irányítja és összehangolja testem mozdulatait és magát a tettet? Talán az agy? Nem. Bergson szerint az *agy*, csakúgy, mint a test, kép és egyben eszköz, de nem képes a reflexióra. Az agy olyan, mint egy „telefonközpont”²¹, ami fogadja a bejövő ingereket (az analízis eszköze) és a megfelelő helyre irányítja azokat, hogy a megfelelő reakciót adhassa rá a test (a szelekció eszköze).²² Tehát bár az agynak magasabb funkciót tulajdonít a „választás” lehetősége okán, csak-hogy „ahhoz, amit befogad, az agy semmit sem tesz hozzá”.²³ Reflexióra csakis a *tudat* képes.

Az objektív anyaggal szembeállítva határozza meg Bergson a *szubjektív szellemet*. Szubjektív a heterogén *tartam*, ami teremtő erővel bír benyomásaink, érzelteink, érzelmeink, motivációink, vágyaink, képzeleteink, és minden egyéb pszichikai folyamataink felett. Ilyen pszichikai folyamat az *észlelés* is, mely Bergson számára mindig tudathoz kötött. De milyen szerepet játszik a szubjektivitás az észlelésben? Bergson ezen a ponton radikalizálja elméletét, s feltárja az *Anyag és emlekezet* alcímében jelzett *test és lélek viszonyát*. Az *én*, mint *szubjektum*, a képek alkotta univerzum középpontjában helyezkedik el, s ezek a képek mindig valamilyen módon s valamilyen formában adódnak számára. A bergsoni szubjektum minden esetben *tudattal bíró és tartamban folyamatosan változó* szubjektum. A testtel egy különleges kapcsolatot ápol, hiszen ez a térben kiterjedéssel bíró test számára kép, de egyszersmind érzet is, melyet belülről észlel. „Az észlelésem a testemen kívül helyezkedik el, míg az affekció belül. Úgy ahogy a külső tárgyakat ott észlelem, ahol azok vannak, vagyis magukban, és nem bennem, úgy a saját affektív állapotaimat is ott érem tetten, ahol azok zajlanak, vagyis a testem bizonyos helyén.”²⁴ Az *én* a testen keresztül lép kölcsönös interakcióba az összes többi képpel, melyek a testen kívül helyezkednek el, s többek között ez a külsődlegesség

19 Bergson: i. m. 14/172.

20 Ld. Bergson: i.m. 15/172.

21 Ld. Bergson: i. m. 26/180.

22 Vö. Bergson: i. m. 26-27/181.

23 Bergson: i. m. 26/180.

24 Bergson: i. m. 58/205.

indokolja, hogy objektivitást tulajdonítsunk nekik.²⁵ Viszont az észlelés során a szubjektum fogadja és feldolgozza a környezeti ingerekből érkező észleleteket, felismeri és lokalizálja a külső környezetben elhelyezkedő tárgyakat a maga sajátos módján. Ez az észlelés Bergson számára mindig tudatos, mely egyben választást is jelent. „Tudatosan észlelni annyit tesz, mint választani, és a tudat elsősorban ezen a praktikus megkülönböztetésen alapszik.”²⁶ Tehát a test a zenekar, de a tudat a karmester, aki összehangolja és levezényli az előadást. Sőt, a tudat mindig választ a szerint, hogy a dolgok milyen lehetséges hatást fejthetnek ki a testemre, vagy fordítva, hogy a testem milyen hatást gyakorolhat a dolgokra a megfelelő cselekvés véghezvitelének a szempontjából. Mi a megfelelő cselekvés? Az, ami hasznos. Vagyis a bergsoni tudat nem anarchikus, hanem a hasznosság princípiumát követi.²⁷ A tárgyból pedig csak azt ragadja meg, ami számára és a tett szempontjából hasznos. Vagyis a tárgyat nem a maga objektív valójában ragadja meg, hanem szándékosan alárendeli azt az önmaga alkotta szabályoknak. Ekkor, vagyis az extenzív észlelésben egyesül a szubjektív és az objektív, a szubjektum és az objektum.²⁸ Felvetődik a kérdés, hogy mi segíti a tudatot abban, hogy kiválassza a beérkező ingerre adható lehetséges reakciók közül a legmegfelelőbbet? Mi alapján képes ítéletet alkotni arról, hogy az aktuális cselekvés szempontjából mi az, ami hasznos és mi az, ami haszontalan? Ezt nevezi Bergson az *életre irányuló figyelemnek*. Ahhoz viszont, hogy megérthessük annak működését, fel kell tárunk a bergsoni filozófia másik radikális belátását, mely szerint „a tudat elsősorban emlékezet”.²⁹

Emlékezem, tehát vagyok

A tudat emlékezet. Bergson határozottan deklarálja, hogy „ahol nincs emlékezet, ott nincs tudat sem”.³⁰ Hiszen milyen tudat volna az, ami minden pillanatban „meghalna és újjászületne”? Az előbbiekben szót ejtettünk arról, hogy Bergson szerint az észlelés mindig tudathoz kötött; vagyis amennyiben a tudatot azono-

25 Vö. Bergson: i. m. 263/364.

26 Bergson: i. m. 48/198.

27 Vö. Bergson: i. m. 35/188.

28 Ld. Bergson: i. m. 74/217.

29 Bergson: *La Conscience et la vie*. In: Bergson: *L'énergie spirituelle*. PUF, 2001. 5/818.

30 Bergson: i. m. 5/818.

sítja az emlékezettel, akkor „valójában nem létezik észlelés, mely ne volna emlékekkel átitatva”,³¹ és „nem létezik észlelés affekciók nélkül”.³² Ezt figyelembe véve már érthető, miért az extenzív észlelésben egyesül a szubjektív és az objektív. Tehát nem létezik olyan *tiszta észlelés*, melyet ne „piszkítana be” az emlékezet. Az emlékezet az, ami szubjektív színezettel látja el az objektívnek ígérkező észleletet. Vagyis az affekció „az, amit testünk bensőjéből hozzáadunk a külső tárgyak képeihez, az, amit a leghamarabb el kell távolítanunk az észleléstől, hogy a kép újra tisztaságot öltjön”.³³ Csakhogy Bergson elutasítja, hogy létezne tiszta észlelés: a tiszta észlelés „inkább *de iure* létezik, mintsem *de facto*”.³⁴ A tiszta észlelés esetében az emlékezet nem keveredik a jelenben végbemenő észleléssel, vagyis a múlt nem hatol a jelenbe, ezért a tiszta észlelés valójában az észlelésünk tárgyát képező dolognak a része, mintsem a sajátunké. Továbbá felmerül még egy probléma, mely szerint „a tiszta észlelés úgy viszonyul az anyaghoz, mint a rész az egészhez”.³⁵ A tiszta észlelés maga az anyag, az objektum, de mivel az emberi észlelés szempontjából lehetetlen annak egészes megragadása – hiszen mindig csak egy bizonyos perspektívából tudjuk megragadni észlelésünk tárgyát –, úgy tekinthetnénk a tiszta észleletre, mely csupán az egésznek a része, de nem azonos az egészszel.

Az emlékezet szerepe az észlelésben releváns, sőt, nélkülözhetetlen. Josef Fulka, Bergson filozófiájának kiváló értelmezője, úgy fogalmaz, hogy emlékezet nélkül csupán az ingerek diszkontinuus sokaságát percipiálnánk, de nem volnánk képesek a tárgyról teljes képet, vagyis észleleti képet alkotni.³⁶ Ahogy már azt említettük, a test és az agy is fontos szerepet töltenek be az észlelés folyamatában, de ezek csupán képek a többi kép között. Azonos módon az anyagi szférát képezik, s ezért sem a test, sem pedig az agy nem rendelkezik más természettel, mint a többi kép, vagyis a testemen kívül elhelyezkedő dolgok. A testem, az agyam, és a többi dolog között fokozatbeli különbség áll fenn, de nem természetbeli. „Az agy az, ami az anyagi világ része, és nem az anyagi világ az agy része.”³⁷ Ezért lehetetlen, hogy a test, vagy az agy oly módon foglalja magába a dogokat, hogy azok egészként mutakozzanak. A részek összege nem ekvivalens az egészszel; a hangjegyek egymás utáni sorozata nem egyenlő magával dallammal.

31 Bergson: *Matière et mémoire*. PUF, 2001. 30/183.

32 Bergson: i. m. 59/206.

33 Bergson: i. m. 59/206.

34 Bergson: i. m. 31/185.

35 Bergson: i. m. 75/218.

36 Vö. Fulka, Josef: Bergson a problém paměti. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikoymenth, 2003. 27.

37 Bergson: *Matière et mémoire*. PUF, 2001. 13/171.

Hogyan avatkozik be mégis az emlékezet az észlelés folyamatába? Bergson szavaival élve, „ezek a képek szüntelenül keveredni fognak a jelen észlelésével, sőt, helyettesíthetik is azt. Kizárólag azért őrződtek meg, hogy hasznosak legyenek: minden egyes pillanatban kiegészítik a jelen tapasztalatot és gazdagítják azt a megszerzett tapasztalattal; és mert ez a tapasztalat állandóan növekszik, a jelen tapasztalatot végül átfedi és elnyeli”.³⁸ A múlt folyamatosan behatol a jelenbe, az emlék kiegészíti a befogadott érzetek összességét, egyfajta *rendet* teremtve köztük, s ragaszkodván a már említett *haszonelvűséghez*. Fulka megvilágítóan fejezi ki az emlékezet és az észlelés viszonyát: „az emlékezet az, ami átváltoztatja a passzívan befogadott rezgések (melyek a testünket körülvevő képektől származnak) diszkontinuus szukcesszióját a reprezentáció kontinuumává, vagyis tényleges észleléssé”.³⁹ Az emlék-kép „konstitutív” erővel hat az aktuális észlelésre: újraalkotja azt anélkül, hogy megkettőzné a valóságot. Az emlékezet és az észlelés, a múlt és a jelen között nem az egymásutániség, hanem az együttlétezés relációja áll fenn. Fulka hangsúlyozza, hogy nem egyszerű *koegzisztencia* viszonyáról van szó, hanem *paralelizmust* alkotnak.⁴⁰

Milyen módon létezik együtt a múlt és a jelen? Nem úgy van-e, hogy a jelen megelőzi a múltat, mely már csak a jelen homályos változata? Nem, semmi esetre sem. Az 1919-ben kiadásra került *L'énergie spirituelle* című kötetbe Bergson hét pszichológiai és filozófiai tematikájú tanulmányát gyűjtötte össze. Az V. értekezésben,⁴¹ mely 1908-ban jelent meg a *Revue philosophique*-ben, a jelenre irányuló emlékezet kérdésével foglalkozik és az azzal szorosan összefüggő illúziók feloldásával. Itt markánsan kijelenti, hogy „az emlék sosem az észlelet után keletkezik, hanem vele együtt”.⁴² Állítását kiegészíti egy találó hasonlattal, mely szerint az emlék olyan az észleletnek, mint az árnyék a testnek. Az árnyék is mindig ott ólálkodik a test körül, észrevétlenül követi azt, de ha megvilágítanánk, mikor figyelmünket rásegezzük, menten eltűnne. Az emlékezet is észrevétlenül szövi át az aktuális észlelést, hiszen meg sem tudnánk határozni, hol végződik az észlelet-kép és hol kezdődik az emlék-kép? (Hasonlóan fogalmaz Bergson az anyag és a szellem „keverékét” illetően is.) Az pedig, hogy az emlék követi a jelent, és az emlék az aktuális percepció megkopott és homályos képe, csupán illúzió. Ez ab-

38 I. m. 68/213.

39 Fulka: Bergson a problém paměti. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikoymenh, 2003. 31.

40 Vö. Fulka: i. m. 38.

41 Bergson: *Le souvenir de présent et la fausse reconnaissance* In: *L'énergie spirituelle*. PUF, 2001. 897-930.

42 Bergson: i. m. 130/913.

ból a téves elképzelésből fakad, hogy intenzitásbeli, illetve fokozatbeli különbséget feltételezünk az emlék és az észlelet között, holott a valóságban természetbeli különbség áll fenn közöttük. Az említett értekezésben kitűnően fogalmaz: „ha az észlelést erősebb, az emléket pedig gyengébb állapotnak tekintjük, akkor az emlék nem is lehet más, mint legyengített észlelés, és úgy tűnik számunkra, mintha az emlékezetnek ahhoz, hogy felvegyen egy emléket a tudattalanba, meg kellene várnia, hogy az észlelés emlékké fakuljon. És ezért hisszük, hogy egy észlelésről szóló emlék nem keletkezhet ezzel az emlékkal együtt, és nem alakulhat ki vele egyidőben”.⁴³ Pontosan erre a lényeges tévedésre utal Bergson a korábban megjelent *Anyag és emlékezet* oldalain is, és állítja, hogy végeredményben ez a téves képzet tette lehetetlenné a test és a lélek kapcsolatának megismerését mind a pszichológia, mind pedig a metafizika területén.⁴⁴ Az emlék tehát nem követi az észlelést, nem vezethető le az észleletből. Az emlék nem gyengébb észlelet, s az észlelet sem intenzívebb emlék. Az emlékezés és az észlelés *komplementer* folyamatok, s paralel módon léteznek. Bergson szerint a jelen az, ami érdekel, ami hatást gyakorol rám, és ezáltal cselekvésre sarkall. Viszont folyamatos elmúlásban van, hiszen a jelen mindig csak egy pillanat. Ezért a jelen inkább egyfajta ideális, tiszta jelenként értelmezi, hogy kiküszöbölje az idő aritmetikai, pontszerű felfogását. A múlt viszont egyáltalán nem hat, de létezik, hiszen bármelyik pillanatban felbukkanhat bármelyik emlékünknél, hogy adekvát módon egészítse ki az aktuális észlelést. Deleuze – kitágítva ennek az értelmezésnek a határait – azt vallja, hogy ontológiai szempontból „a jelen nem létezik, inkább tiszta keletkezésnek nevezhetnénk, amely mindig különbözik önmagától. Nem létezik, ámbár hat. Nem a létezésben, hanem az aktivitásban vagy a hasznosságban van elemében. A múlt-ról, épp ellenkezőleg, azt kell mondanunk, hogy megszűnt hatni, illetve hasznosnak lenni. Nem szűnt meg azonban létezni. Haszontalan, nem aktív, érzéketlen – létezik”.⁴⁵

Ha az emlék csakugyan létezik, akkor felmerül a kérdés, hogy milyen módon és hol? Talán az agy valamelyik szegmensében? Bergson kizárja, hogy az agy valamiféle módon is tárhelyként szolgálna az emlékek elraktározására. A már fentebb elhangzottakból kiderült, hogy az agy szintén kép, vagyis az anyagi világ részét képezi. Az emlék viszont természetében különbözik a képektől. Az emlék tiszta *virtualitás*: „van benne más, anélkül, hogy több volna benne”.⁴⁶ Itt egy rövid kitérőt teszünk, vissza a szubjektív és objektív fogalmához. Említettük, hogy az

43 Bergson: i. m. 132/914.

44 Ld. Bergson: *Matière et mémoire*. PUF, 2001. 69/214.

45 Deleuze: *A bergsoni filozófia*. Budapest, Atlantisz, 2010. 61.

46 Deleuze: i. m. 49.

objektív tiszta aktualitás, mert oszthatósága révén csak fokozatbeli különbségekhez jutunk, de természetében nem változik az anyag. A szubjektív, a tartam az, ami tiszta virtualitás. Ha jobban belegondolunk, a tartam is osztható, hiszen így keletkezik a minőségi sokaság (ellentétben az anyag mennyiségi sokaságával). Csakhogy az oszthatóság révén a szubjektív realitás (amit az érthetőség kedvéért helyettesíthetünk egy pszichikai aktussal is) természetében változik/változhat. S hogy mily egyszerű módon fogalmazza meg Bergson a tartam, belső lelki állapotaink és az emlékezet folyamatos együttthatását, felidézem gondolatait a *Bevezetés a metafizikába* (1903) című tanulmányából: „nincs lelkiállapot, akármilyen egyszerű legyen is, mely ne változna minden pillanatban, mivel nincsen tudat emlékezet nélkül, nincsen folyatónlagos állapot az elmúlt pillanatok emlékének a jelen lévő érzéshez való hozzáadása nélkül. Ebben áll a tartam”.⁴⁷ Ily módon hatol be folyamatosan és megállíthatatlanul a múlt a jelenbe, az emlékezet az észlelés folyamatába. Az emlék aktualizálódik – *a virtualitásból az aktualizációba lép*. Az emlékkép összekeveredik az aktuális észlelettel. S nem egy egyszerű keveredésről van szó. Az emlékek és az észlelet nem egymáshoz adódnak és nem rendezhetőek el egy képzeletbeli lineáris szakaszon, mondjuk kronológiai sorrend alapján (*előtte és utána*). Bergson szerint ugyanis az emlékek úgy keverednek az észlelettel, hogy már nem tudjuk őket egymástól elkülöníteni, mivel már nem tudjuk meghatározni, hol végződik a jelen észlelésbe behatoló emlékkép, és hol kezdődik az aktuális észlelet. Tökéletes elegyet alkotnak. Sőt, olyan együttthatásról van szó, amely állandó minőségbeli változást eredményez mind az észlelet, mind pedig az emlék esetében. „Nemcsak a múlt létezik együtt azzal a jellel, amely a múlt egykor volt, hanem, minthogy a múlt önmagában megőrződik (miközben a jelen elmúlik) – az egész múlt, a teljes múlt, múltunk egésze az, ami minden egyes jellel együtt létezik.”⁴⁸ A múlt tehát létezik, és vele együtt minden volt tapasztalatunk, élményünk is; egyetlen emlék sem semmisül meg. De nem statikus és egymástól izolált állapotban várakoznak, hogy aktualizálódhassanak, hanem a folyamatosan múló jelen úgy csatlakozik a múlthoz és úgy kapcsolódik össze az emlékekkel, hogy azok folyamatos változáson esnek át. De akkor mégis hol létezik a teljes múltunk?

Bergson magyarázata ezen a ponton sok kérdést vet fel, hiszen nehéz elképzelni egy *önmagában létező múltat*, ami minden egyes emlékünket magában foglalja, s mikor szükség van rá, előhívhatjuk azt, akár észrevétlenül is. Deleuze értelmezésére támaszkodom, ami roppant izgalmas módon feszegeti a bergsoni filozófia határait. Deleuze szerint Bergson egy „*általában vett múlt*ről” beszél, ami

47 Bergson: *Bevezetés a metafizikába*. In: Bergson: *A gondolkodás és a mozgó*. Ford. Dékány András. Budapest, L'Harmattan, 2012. 145.

48 Deleuze: *A bergsoni filozófia*. Budapest, Atlantisz, 2010. 66.

a jelen előfeltételét is képezi, mivel enélkül a tiszta múlt nélkül nem múlhatna el a jelen. „A múlt és a jelen nem két egymás után következő pillanatot jelölnek, hanem együtt létező momentumokat – az egyik a szüntelenül múló jelen, a másik pedig a múlt: ez szünet nélkül létezik, de általa múlik el minden jelen.”⁴⁹ Egy emberemlékezet előtti múltba helyezkedünk bele egy csapásra, majd aktuális szükségleteink szerint aktualizáljuk, s egyszersmind „pszichologizáljuk” is azt.⁵⁰ Az emlékek tiszta emlékként léteznek ebben a tiszta múltban, majd az aktualizációnak köszönhetően változnak emlékképpé. Az emlékek „a jelen hatása alatt elveszítik hatástalanságukat és érzéketlenségüket, amely tiszta emlék korukban jellemezte őket; emlékképekké lesznek, amelyek már felidézhetőek. Aktualizálódnak, illetve testet öltenek. (...) De ez az aktualizáció (és egyedül ez) alkotja a pszichológiai tudatot”.⁵¹ A múlt tiszta ontológia – a tiszta emlékezet ontológiai jelentőséggel bír. „Pszichológiai” létezésre fokozatosan tesz szert, amikor az emlék aktualizálódik, vagyis a tiszta virtualitásból az aktuálisba jut.

*Az életre irányuló figyelem*⁵² (*l'attention à la vie*) az aktualizáció során tölti be a funkcióját. Már tudjuk, hogy Bergson szerint a tudat ekvivalens az emlékezettel, és múltunk minden egyes mozzanata megőrződik, létezik. Csak a múlt által létezhet a jelen is, melyet minden egyes pillanatban áthatnak a múlt emlékei, kiegészítik az aktuális percepciót és gazdagítják benyomásainkat. Az emlékek az aktualizáció folyamata során keverednek az aktuális észlelettel, de nem akárhogy. A tudat *pragmatikus*. Az életre irányuló figyelem a tudat egyfajta funkciója, amely a hasznosság elvét betartva kiválasztja a múlt azon metszeteit, amelyek adekvát módon támogatják az aktuális észlelés kontinuitását,⁵³ s az ingerek nem diszkontinuus módon, egymástól független sokaság sorozataként percipiálódnak. Ondrej Švec megvilágítóan fogalmaz, hogy az életre irányuló figyelem egyrészt korlátozza, illetve elnyomja a múlt azon metszeteinek a felfakadását, amelyek nem az aktuális észlelés, illetve cselekedet hasznos kiegészítését és megerősítését szolgálják, és segíti a múlt azon metszeteinek a jelenbe való hatolását,

49 Deleuze: i. m. 65.

50 Vö. Deleuze: i. m. 63.

51 Deleuze: i. m. 70.

52 Az életre irányuló figyelem minden észlelési és emlékezési aktusban részt vesz. Kivéve akkor, amikor az észlelés folyamata, vagyis a tárgy-, illetve helyzetfelismerés aktusa valamilyen az abból fakadó cselekedet automatikusan megy végbe, s ezért nem követel figyelmet. Ezt az emlékezetet Bergson motorikus vagy „pillanatnyi” emlékezetnek nevezi, s az ismétlődés és a szokás jelenségén alapszik. Vö. Bergson: *Matière et mémoire*. PUF, 2001. 107/244.

53 Vö. Fulka: Bergson a problém paměti. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikoymenth, 2003. 34.

amelyek hasznosak lehetnek gyakorlati szempontból.⁵⁴ A *L'énergie spirituelle* már fentebb említett tanulmányában az életre irányuló figyelmet az egészséges pszichikai élet zálogaként értelmezi: „állandóan folyik az elimináció, a korrekció, a pontosítások folyamata, amelyből éppen a lelki egészség ered”.⁵⁵ Az életre irányuló figyelem úgy mondva rendet teremt a folyamatosan beérkező ingerek és a múlt emlékei között, ezáltal fenntartva a belső lelki egyensúlyt, valamint hozzásegítve a szervezetet és személyiségünket a valósághoz való állandó alkalmazkodáshoz.⁵⁶

Az életre irányuló figyelemnek köszönhetően az emlékezet hatása az aktuális percepcióra és az élő test lehetséges mozgásainak és cselekvéseinek kiválasztása terén nem esetleges (!). A bergsoni szabadság-elmélet, mely filozófiájának egyik legnépszerűbb fejezete, nem magyarázható a véletlenszerűség fogalmával, de a kauzalitás lehetőségét is elutasítja. Ennek fényében viszont meglepő, hogy Bergson nem zárja ki a múltat a *szabad cselekvés* aktusából. Sőt, véleménye szerint az emlékezet *akaratunk indeterminációjának* visszatükröződése a megismerés szférájában.⁵⁷ Az emlékezet az, ami tiszta virtualitásként létezik, míg az anyag tiszta aktualitásként adott. Az észlelés olyan tudatos aktus, mely során az objektív homogén anyag kölcsönhatásba lép a szubjektív szellemmel – a tárgy *valahogyan* adódik a szubjektum számára. Így az észlelés nem lehet steril, és ezért is írja Bergson, hogy tiszta észlelés csak *de iure* létezik. Hiszen a szubjektum a tárgyból azt észleli, ami számára fontos és hasznos. Ehhez a választáshoz pedig jelentősen hozzájárul az életre irányuló figyelem, ami azokat az emlékeket engedi felszínre bukkanni, amelyek hasznosak lehetnek.

A szubjektum és az emlékezet

A megismerés aktusa mindig a *szubjektum* felől határozható meg. Afelől a szubjektum felől, mely *tudattal és tartammal bír*, s ebből kifolyólag folyamatos változáson megy keresztül egész lénye, melynek ugyan része a múltja, de az nem szükségszerű oka jövőbeni cselekvéseinek. Hogyan is lehetne? A múlt szintén változik, minden egyes pillanatban újraalkotja magát. A mindenkori jelen pillanata hozzáadódik, egymással összekapcsolódnak, átítatják, átfedik egymást, s így a mindenkori múlt élményei, pszichikai aktusai szintén változnak. A szubjektum pedig

54 Vö. Švec, Ondřej: Bergson-űv nekartesiánský dualismus. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikymen, 2003. 59.

55 Bergson: Le souvenir de présent et la fausse reconnaissance. In: Bergson: *L'énergie spirituelle*. PUF, 2001. 127/910.

56 Ld. Bergson: i. m. 126-127/910.

57 Ld. Bergson: *Matière et mémoire*. PUF, 2001. 68/213.

nem más, mint maga a *változás*, ami biztosítja számára az *indetermináció* lehetőségét. A *Teremtő fejlődés* (1907) című műben Bergson nem vonakodik összeismosni a szubjektum és a *személyiség* fogalmait, melyek végső soron egy irányba mutatnak. „Személyiségünk így sarjad, növekedik, érlelődik szakadatlanul. Minden pillanata valami új s hozzáadódik ahhoz, ami volt azelőtt. (...) nemcsak új, hanem előreláthatatlan.”⁵⁸ Milič Čapek a *kész* fogalmának perspektívájából közelíti meg a kérdést, és úgy fogalmaz, hogy az, amit személyiségnek szoktunk nevezni, valójában múltunk szintézise, s ezt a személyiséget Bergson a maga idői és dinamikus dimenziójában értelmezi, valamint folytonos alakulásában, mivel sosincs a kész állapotában.⁵⁹

Visszatérve a szabadság problémájához és kibővítve azt a szubjektum, illetve a személyiség aspektusával, Bergson az *Esszéiben* kijelenti, hogy „akkor vagyunk szabadok, mikor tetteink egész személyiségünkéből áradnak, mikor azt juttatják kifejezésre, mikor megvan köztünk az a kimondhatatlan hasonlítás, melyet néha a mű és a művész között találunk”.⁶⁰ Vagyis akkor beszélünk szabad cselekvésről, ha a szubjektum teljes mértékben azonosul tetteivel, önmagára ismer a tettben. S bár a szubjektum és egész múltja folyamatos változáson esik át, mégis elmondható, hogy akkor, ott és abban az aktuális helyzetben *azt* tette, ami belőle fakadt és *az* volt, aki éppen volt. De nem kérhető számon a szubjektumon, ha máshogyan dönt, ha máshogyan cselekszik, mint azt elvárnánk. Hiszen minden egyes pillanatban új benyomások érik énünket, de ezek nem csupán ráakódnak a személyiségünk metszeteire, hanem beleolvadnak, ezáltal változtatva meg azt alapjaiban. A heterogén idő dimenziójával kibővíti a szabadság értelmezését, s úgy fogalmaz, hogy „szabadságnak hívják a konkrét én viszonyát a tethez, melyet elkövet. Ez a viszony meghatározhatatlan, éppen mert szabadok vagyunk. Elemmezhetünk ugyanis dolgot, de haladást nem; terjedtséget szétszedhetünk, de tartamot nem”.⁶¹ A szabad tett és a személyiség – vagyis a múlt – között nem okozati viszony áll fenn. A szabad cselekvés nem vezethető le szükségszerűen az adott személy múltjából. Nem prognosztizálható egy jövőbeni tett. Már csak azért sem, mert a múlt folyamatos minőségbeli változáson megy keresztül, és sohasem állíthatjuk, hogy ismerjük egy másik személy múltját, illetve pszichikai életét. Sőt, általában önmagunk előtt is fedésben marad pszichikai életünk. Bergson kortársa, René Gillouin ezzel kapcsolatban úgy fogalmaz, hogy „a tartamot csak átélni lehet és pedig csak olyan ütemben, amilyenben ő maga lejátszódik.

58 Bergson: *Teremtő fejlődés*. Ford. Dienes Valéria. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987. 11.

59 Vö. Čapek, Milič: *Henri Bergson*. Praha, 1939. 119-120.

60 Bergson: *Idő és szabadság*. Budapest, Franklin Társulat, 1923. 155.

61 Bergson: i. m. 183.

Egyszóval a lélektan mezején a jövő előre meg nem látható; ez nem csak a mi számunkra, de önmagában sem lehetséges, nem esetlegességből, hanem lényegileg, és ez az előre ki nem találhatóság nem más, mint az emberi szabadság egy más elnevezése”.⁶²

Amennyiben arra törekednénk, hogy a múltat és belső pszichikai létünket megismerjük, elemzésnek vetnénk azt alá. Az elemzés – vagyis az analízis és szintetizáló gondolkodói munka – által a *haladást* (vagyis a *mozgást*) *dologgá* (vagyis *képpé*) merevítjük, s a *kész* állapotát feltételezzük. A tartamot kiterjedéssel ruházzuk fel – az *előtte* és az *utána* fogalmaiban gondolkodunk. Pszichikai fenomenjeinket pedig a rendelkezésre álló *nyelvi* apparátus fogalmaiban rögzítjük. A szabad tettet redukáljuk egy automata gépezet működésének a szintjére. Bergson ezáltal a hagyományos értelemben vett megismerés folyamatát is bírálja, s a *Bevezetés a metafizikába* című írásában azt vallja, hogy „megismerni” annyit jelent, mint „már kész fogalmakat elővenni, adagolni és összekombinálni őket egészen addig, amíg megkapjuk a valóság gyakorlati megfelelőjét”.⁶³ A tévedés szerint abból fakad, hogy „a fogalmaktól haladunk a dolgokhoz, nem pedig a dolgoktól a fogalmakhoz”.⁶⁴ Ennek tükrében bírálja a kortárs pszichológia vizsgálati módszereit is, mely visszatérő eleme műveinek. Pszichológiai determinizmusnak hívja a pszichológia azon igyekezetét, mely *kauzális összefüggések* meglétét kívánja igazolni a pszichikum jelenségei között. Bírálata – többek között – egy lényeges princípiumot érint, melyhez ő munkássága során mindig is szigorúan ragaszkodott: *az egész több, mint a részek összege*. Vagyis személyiségünk a maga teljességében több, mint pszichikai állapotaink összessége. A pszichológia – Bergson szerint – hasonló elemzési módszert követ, mint bármelyik más egzakt tudományág. „Érzetekké, érzésekké, képzetekké stb. oldja fel az ént, mely először egy egyszerű intuícióban volt számára adva, amelyeket külön-külön tanulmányoz. Az én helyébe egy sor elemet állít, amik a pszichológiai tények. Ámde ezek az elemek részek-e vajon?”⁶⁵ A pszichológia kutatásának tárgyát részeire osztja, azokat külön-külön vizsgálatnak veti alá (analízis), majd az így kapott eredményeket összegzi (szintézis). Felületesen kezeli azt a tényt, hogy a részek egymással szoros és aktív kölcsönhatásba kerülnek, így változtatva meg az vizsgálat eredményét.

A *Teremtő fejlődés* (1907) című művében Bergson több alkalommal is foglalkozik a személyiség kérdésével. Éles párhuzamot von a személyiség folytonos ala-

62 Gillouin, René: *Henri Bergson filozófiája*. Ford. Farkas Zoltán. Budapest, Franklin-Társulat, 1914. 43-44.

63 Bergson: *Bevezetés a metafizikába*. In: *A gondolkodás és a mozgó*. Budapest, L'Harmattan, 2012. 143.

64 Uo.

65 Bergson: i. m. 138.

kulása és az idő heterogén természete között, mely végső soron az emlékezet aktusában jut érvényre. „Személyiségünk, mely minden pillanatban a felgyűlt tapasztalatból épül, szüntelenül változik. És mert változik, nem engedi, hogy valamely állapot, (...), mélységileg⁶⁶ valaha is megismétlődhessék. Ezért megfordíthatatlan a tartamunk. (...) eszünkéből kitörölhetnők ugyan ezt az emléket, de akarunkból sohasem.”⁶⁷ Személyiségünk folytonos *teremtő fejlődés*en megy keresztül, s ezért soha nem éljük át kétszer ugyanazt a lelki állapotot. Bár a körülmények megismétlődhetnek, de már egy természetében más szubjektumot érintenek. Mindeközben pedig semmi sem vész a feledés homályába, habár ennek pont az ellenkezőjét gondoljuk. De amikor a legkevésbé számítunk rá, az elfeledettnek hitt múlt felbukkan, egy érzésben, egy vágyban, egy motivációban vagy egy cselekvésben. Nem feltétlenül direkt módon mutatkozik meg, és nem egy egyszerű kauzális összefüggést alkot a jelennel. Amennyiben értelmezni próbálnánk a situációt, valószínűleg nem is egy múltbéli tapasztalatnak tulajdonítanánk a jelen aktus forrását. Pedig személyiségünket a folyamatosan múló jelen élményei komponálják. „Mik vagyunk hát, mi a jellemünk, ha nem születésünk óta megélt történetünk sűrített kivonata, sőt a születésünk előttié is, mert hisz prenatális hajlamokat is hordunk magunkban? Az bizonyos, hogy múltunknak csak igen csekély részével gondolkozunk; de egész múltunkkal, – ideértve eredeti lelki görbületünket is (örökölt lelki vonásainkat), – az egész múlttal kívánunk, akarunk, cselekszünk.”⁶⁸ Mindezek ellenére a múlt mégsem hatja szolgáltatába a

66 Bergson megkülönböztette az én két szintjét: a mély és a felszíni ént. A „mély én” az ennek azon szféráját képezi, ahol „az én mindinkább visszaváltozik önmagává, eszméleti állapotai is megszűnnek egymásmellé helyezkedni, hogy egymásba hatoljanak, összeolvadjanak és mindenik átfestődjék a többinek színével. Így mindenikünk a maga módja szerint szeret és gyűlöl és e szeretet, e gyűlölet tükrözi egész személyiségét”. (Bergson: *Idő és szabadság*. Budapest, Franklin Társulat, 1923. 150-151.) Ezzel ellentétben a felszíni én a mély én objektívtalt változata, vagyis a mély én pszichikai jelenségei, melyek heterogén jellegükből kifolyólag tartamban folyamatos változáson mennek keresztül, kifejezésre kerülnek a rendelkezésre álló sematizáló fogalmi apparátusunk által. „Mikor e pillanatokat elválasztottuk egymástól, mikor az időt a térben gördítettük le, akkor megfosztottuk ezt az érzelmet színétől és elevenességétől. Íme hát itt vagyunk saját árnyékunkkal szemben; azt hisszük, hogy elemeztük érzésünket, pedig valójában szavakba foglalható tehetetlen állapotok sorát tettük helyébe, melyek mindegyike azon benyomások közös elemét, tehát személytelen maradékát teszi, melyeket adott esetben az egész társadalom érzett.” (Bergson: *Idő és szabadság*. Budapest, Franklin Társulat, 1923. 131.) Minden esetre a felszíni én fogalma nem bír pejoratív tartalommal. Bergson elismeri, hogy a felszíni én gyakorlati szempontból hasznos, hiszen biztosítja a szubjektum társadalmi integrációját és a szociális együttműködést – a felszíni én a cselekvés záloga.

67 Bergson: *Teremtő fejlődés*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987. 11.

68 Uo.

tartam teremtő erejét. Bár a múlt része énemnek, hatást gyakorol a pszichikai életemre, mégsem határozza meg személyiségem. Bergson szubjektum-értelmezése jelentősen eltér a sartre-i szubjektumtól. Bergson szerint ugyanis a szubjektum nem semmi, nem lényeg nélküli. Čapek ezt megvilágítóan fejezi ki, mikor azt írja, hogy „a jellemünk, amely oly sokszor korlátoz minket, összesűrített történelmünk [...] az alkotóerő apró cseppeinek fokozatos összedásával keletkezett, melyek pont olyanok, mint a jelen pillanatai. Ezért mondhatjuk, hogy el vagyunk kötelezve múltunk iránt és bizonyos mértékig előre elrendeltetett, de helyesebb azt mondani, hogy el vagyunk kötelezve múltbéli szabadságunk és valamikori döntéseink iránt, melyek fokozatos összedásával kialakult és még keletkezik a mi személyes individualitásunk.”⁶⁹ Bergson azt vallja, hogy mi magunk vagyunk „*mesteremberei*” életünknek, életünk minden egyes pillanatának. Mindazonáltal az alkotás visszahat alkotójára: „minden egyes állapotunk, amint kilép belőlünk, módosítja személyünket, mert ő az új forma, amit éppen mostadtunk önmagunknak. [...] amit teszünk, attól függ, hogy mik vagyunk; de hozzá kell tennünk, hogy egy bizonyos mértékben azok vagyunk, amit teszünk és hogy folytonosan teremtjük magunkat”.⁷⁰

Konklúzió

A bergsoni szubjektum mindenekelőtt szabad. Jakub Čapek szerint nem az a kérdés, hogy szabad vagyok-e (konvencionális értelemben), hanem hogy szabadnak érzem-e magam? Bergson számára a szabadság kritériuma a szabadság érzete, illetve annak átélése.⁷¹ A szabad cselekedet nem választás több lehetőség – vagyis retrospektív absztrakciók – közül, de nem is véletlenszerűen meghozott döntés eredménye. A bergsoni szubjektum ugyanis pragmatikus. Cselekedeteit a hasznosság elve vezérli, ezáltal megteremtve nemcsak a belső lelki egyensúlyt, de lehetővé téve a valósághoz való állandó alkalmazkodást is. Végso soron a szabad cselekedet önmagunk választása.

A bergsoni szubjektum nem semmi, nem lényegnélküli. A bergsoni szubjektum tudattal bír. A szubjektumot a múlt emlékei, a jelen tapasztalatai és a jövő elvárásai határozzák meg anélkül, hogy determinálnák lehetőségeit vagy redukálnák őt egy sematikus gépezet szintjére. A tudat, amit Bergson egyenlővé tesz az

⁶⁹ Čapek: *Henri Bergson*. Praha, 1939. 41–42.

⁷⁰ Bergson: *Teremtő fejlődés*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987. 12.

⁷¹ Ld. Čapek, Jakub: Bergsonovo pojetí svobody. In: Čapek, Jakub (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikoyomenh, 2003. 88.

emlékezettel, a valóság szellemi dimenzióját képezi, mely esszenciális módon különbözik az anyagi realitástól. A képek, a test és az agy alkotják a valóság anyagi dimenzióját, s rájuk vonatkoznak a természeti törvények. Bergson mégsem az anyag és a szellem kategorikus elválasztását követelte, hanem a közöttük fennálló koegzisztencia felülvizsgálatát szorgalmazta. Hitt abban, hogy sikerül feltárnia a test és a lélek viszonyát, ha nem téveszti szem elől, hogy az anyag és a szellem kooperatív módon hatnak egymásra, az észlelés és az emlékezet pedig komplementer folyamatokat jelölnek.

Irodalom:

Bergson, Henri: *Les Oeuvres*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Bergson, Henri: *A gondolkodás és a mozgó*. Ford. Dékány András. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2012.

Bergson, Henri: *Idő és szabadság*. Ford. Dienes Valéria. Budapest, Franklin Társulat, 1923.

Bergson, Henri: *Teremtő fejlődés*. Ford. Dienes Valéria. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987.

Baron (szerk.): *Bergson aktualitása*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2011. 37-53.

Bellantone, Andrea: Bergson és a francia spiritualizmus. In: Ullmann Tamás – J.-L. Vieillard- Baron (szerk.): *Bergson aktualitása*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2011. 37-53.

Čapek, Jakub: Bergsonovo pojetí svobody. In: Čapek, Jakub (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikymenh, 2003. 65–90.

Deleuze, Gilles: *A bergsoni filozófia*. Ford. John Éva. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2010.

Fulka, Josef: Bergson a problém paměti. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikymenh, 2003. 11-39.

Gillouin, René: *Henri Bergson filozófiája*. Ford. Farkas Zoltán. Budapest, Franklin-Társulat, 1914.

Guitton, Jean: *Boh a veda*. Ford. Gálová, Mária. Bratislava, Lúč, 1992.

Hofstadter, Douglas R.: *Gödel, Escher, Bach*. Ford. Lipovszki Gábor. Budapest, Typotex Kft., 2000.

Hrdlička, Josef :O intuici u Bergsona. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikymenh, 2003. 126-150.

Kišoňová, Renáta: *Filozofia H. Bergsona v kontexte filozofie života a evolučnej ontológie*. Trnava, Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2010.

Kouba, Pavel: Pohyb mezi časem a prostorem. Bergsonův zápas s vlastním objevem. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikymenh, 2003. 91-105.

Molnár Tamás: *A gondolkodás archetípusai*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2001.

Petríček, Miroslav: Fikce obrazu: Bergsonova imagologie. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikymenh, 2003. 40-46.

Petríček, Miroslav: Filosofický problém času. In: M. Petříček: *Úvod do (současné) filozofie*. Praha, Herrmann & synové, 1997. 34-50.

Russell, Bertrand: *A nyugati filozófia története*. Ford. Kovács Mihály örökösei. Budapest, Göncöl Kiadó, 1997. 647-661.

Sándor Pál: *Henri Bergson filozófiája*. Budapest, Gondolat, 1967.

Švec, Ondřej: Bergsonův nekartesiánský dualismus. In: Jakub Čapek (szerk.): *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikymenh, 2003. 47-64.

Ullmann Tamás: Henri Bergson. In: Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2011. 72-82.

Rembeczki Eszter:

A másik és a különbözőség szerepe az én megismerésében

Bevezetés

A hétköznapi tapasztalat szerint evidensnek tűnik az a megállapítás, hogy az ember azonos önmagával. Nem változtatja ugyanis az őt meghatározó alapvető sajátosságokat, akár egy kabátot vagy jelmezt – sem testét (vagy pontosabban teste egészét), sem lelkét (s ezzel együtt múltját, vagy azt a személyiséget, amely egy külső megfigyelő számára, legalábbis valamilyen mértékben azonosként, kontinuuusként tűnik fel). Amint azonban magáról az énről kezdünk gondolkodni, ingoványos talajon találjuk magunkat. Ha az ént stabil pontként próbáljuk meghatározni a világban, lépten nyomon olyan szempontokba ütközünk, melyek az én felosztottságáról, egyéb, külső körülményektől való meghatározottságáról tanúskodnak. Jelen tanulmányomban annak kérdését igyekszem körüljárni, milyen szerepet tölt be a másik (a másik létezése, a másik megtapasztalása) az én, illetve a személyiség kialakulásában és felfogásában Descartes-nál, valamint a descartes-i megfontolásokat alapul vevő fenomenológiai elméletekben. Az egységesnek vagy állandónak feltételezett énnel szemben olyan szempontokat kívánok felsorakoztatni, amelyek az én felosztottságáról, vagy mások felől való meghatározottságáról tanúskodnak.

Descartes például a „mi vagyok én” kérdését az „embertől” valamiféle atomi „gondolkodó dologhoz” visszalépve próbálja megközelíteni, majd a személyiség vizsgálatába beszívárognak a saját magán kívüli dolgok (mint akár saját teste, a nem önmagából származó ideák, vagy más emberek, tárgyak), amelyek bizonyos fókig őt magát is meghatározzák.

Bizonyos huszadik századi irányzatok szerint pedig az én egyenesen a Másik ember felől közelíthető meg, egy Másik személye révén konstituálódhat, a Másik felől szerez egyáltalán tudomást önmagáról.¹ A probléma tehát abban áll, hogy sem a másik nem vezethető le az énből, sem az én nem ragadható meg mások nélkül.

A következőkben két lehetséges irány szempontjai mentén szeretném a saját én megragadásának kérdését vizsgálni – ezekhez egy-egy különböző korszakot rendelve. Az első pontban az egyén felől (Descartes-ra támaszkodva), a második

¹ Vö. Sajó Sándor: Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése. In: Bokody Péter et al. (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008. 64.

pontban a Másik felől (huszadik századi fenomenológiai megfontolásokat alapul véve) vizsgáljuk meg, milyen lehetőségei vannak az embernek, az egyénnek saját maga megragadására.

Az egyén felől

Az elsőnek választott vizsgálódási irány Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című művének gondolatmenetét alapul véve kívülről, a világ felől halad befele, az egyén belseje, legegyszerűbb (legkevésbé összetett) meghatározottsága felé, hogy azután az ott talált önmagában álló pont felől nyisson újra a világ és a világban megjelenő „én” felé. A descartes-i én már azáltal is kérdéssé válik, hogy a világban elfoglalt helyét a skolasztikus hagyomány közép-pozíciója helyett az ókori eredetű rész státuszában határozza meg. Az én vertikális kétirányúságát, vagyis az Isten és a pusztai anyagi létezők felé történő elmozdulás lehetőségét felváltja a rész statikus helyzete, amely gondolkodhat ugyan a tökéletes szellemi és a tisztán anyagi világ létezőiről, de ezen túl nem mozdul el feléjük, nem törekszik az egésszé válás irányába.² Ezáltal, bár kapcsolatban áll az őt körülvevő anyagi és szellemi, gondolati dolgokkal, mégsem gravitál feléjük a skolasztikus értelemben, hanem bizonyos fokú önállósággal rendelkezik velük szemben.

Miként jelenik meg azonban ez a „statikus egység”, amelyik stabilan áll a világ egy meghatározott szegmensében, amelyik beleilleszkedik a világ struktúrájába, de külső szemlélőként is viselkedik³ e világ és saját maga irányában is? Az ember leghétköznapiabb, leg „látványszerűbb” formájában testként áll a környezeteként felfogott világban. E külső, fizikai megjelenés révén érzékeltetik, s ez alapján azonosítatik mások számára és önmaga számára is.⁴ Az ember testére vonatkozó ismeretei matematikai-fizikai jellegűek, működése mechanikai szabályok mentén fogható fel és magyarázható. A test továbbá az a közvetítő csatorna,

2 Vö. Schmal Dániel: Descartes és Diotima. In: Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 20.

3 Vö. Schmal Dániel: Descartes a test és az elme egységéről. In: *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 187.

4 Vö. René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994. 35. „[M]i volt az, amihez gondolkodásom korábban mintegy önmagától, vagyis a természet vezetésével jutott el, valahányszor csak föltette magának a kérdést, mi vagyok [?] Ha nem tévedek, elsőként az merült föl bennem, hogy van arcom, kezem, karom, s hogy itt van a testrészeknek ez az egész gépezete [...], amelyet a »test« elnevezéssel illetem.”

amelyen keresztül a külvilágra vonatkozó ismeretek és tudásanyagok az elmében felfogásra kerülnek, – de az az elem is, amely időnként félrevezeti a megismerést, akadályozza a világos és elkülönített belátást, hibás működése pedig hibás következtetések levonására készítheti az elmét.⁵

A gondolkodás hátráltatása (a korábban igaznak elfogadott hamis nézetek által), valamint annak tapasztalata, hogy nem a test az, ami gondolkodik, egyfelől a kétségesnek ítélt dolgok elvetését irányozza elő a biztos alapok fellelésének érdekében, másfelől rávezet arra a belátásra, miszerint az önmagáról és másokról fogalmat alkotni képes létezőt máshol, valahol „beljebb” kell keresni. Felforgatván az élet során felgyülemlett tudások rendszerét, ideiglenesen (a felülbírálás idejére) félretéve a radikális kételkedésnek elméleti szinten ellen nem álló ismereteket, megszületik a belátás: a „kiküszöbölhetetlen elem” maga a gondolást végrehajtó valami, amely létében nincs a testhez kötve.⁶ Még ha a testtel kapcsolatosan igen pontos képleteket is lehet megállapítani, mégis a *res cogitans* bizonyul Descartes elgondolásában a kitüntetettebb princípiumnak (e szétválasztás értelmében is, illetve a csak később igazolt test-lélek összetételű emberben is). A gondolkodó én, amíg az „én vagyok” mondat kijelenthető, egy szükségszerűen létező dolog, míg a test nem tud ilyen megállapítást tenni saját magával kapcsolatban az elmélkedő szellemi létező nélkül.

A magát „én”-ként azonosító gondolkodó dolgot Descartes előbb az „elme”, „lélek”, „értelem”, „ész” főnevekkel illeti,⁷ majd a gondolkodás módozataira vonatkozó igéket használ. Amíg ez az „én” egy dolog megismerésére vállalkozik – függetlenül attól, hogy létezik-e a valóságban vizsgálódásának tárgya –, e folyamat alatt saját természetéről is ismereteket szerez (még ha azok nem is jelennek meg olyan képi formában, mint a testről szerzett tudások esetében). Amit például megtudhat magáról, hogy képes a gondolkodáson belül megértésre, állításra és tagadásra, elképzelésre és érzékelésre, időnként pedig akar vagy nem akar.⁸ Azok az ideák, amelyekre az imént felsorolt lelki cselekvések vonatkoznak, lehetnek egyfelől a gondolkodóval veleszületettek, az elme saját tevékenységének eredményei, vagy az elmén kívüli világból származónak vélték. S bár ezen ideák általában az akaratától függetlenül bukkannak fel, az általuk kiváltott reakciók a saját elmén belül mennek végbe.

5 Vö. i. m. 26.

6 Vö. i. m. 34.

7 I. m. 36.

8 Vö. i. m. 38.

Megmarad-e azonban az így felfogott „én”-nek ez a fajta zártsága? Úgy tűnik, az egyedüli, amiről gondolkodhat – saját maga. Felsorolt tulajdonságai (vagyis cselekvései és a passzív befogadásra való képessége) azonban, valamint végességének, vagy inkább gondolkodása határoltságának tudata, illetve a végtelenség és tökéletesség ideájának jelenléte eszméjében rávilágít arra, hogy van valami más is, ahonnan fogalmai származhatnak. Ez az első és legalapvetőbb idea, mely nem az elme önmagában örvénylő gondolkodásából képződött meg: Isten ideája. Ha más nem is létezne, ebben az (*ego* léténél végtelenül nagyobb és tökéletesebb) ideában egy olyan radikálisan más „dolog” tárulkozik föl, mely az *ego* létének lehetőség-feltételét is képezi, s egyszersmind meg is alapozza e legbensőbb pont azon jellegét, hogy többé váljon (Boros Gábor szavait megidézve) kizárólag önmagát gondoló véges dolognál.⁹ A mindent fölforgató kétely eme pontján tehát még az önmaga vákuumába szippantott „én”-en kívül is létezik legalább egy másik idea, amely az *ego* gondolatait meghatározza, s e kétely legerősebb kihívásán, a mindent megtenni képes, ám megtevesztő, démoni isten-elképzelésen felülke-rekedő jóságos isteni idea garanciájával olyan más dolgokról is képes gondol-kodni, amelyek (ugyancsak e jóság révén) szintén létezhetnek. Ezek közül a leg-sajátosabban érzékelt „külső” dolog, a leginkább hozzá tartozóként felfogott test, amelynek közvetítése révén észlelheti a többi dolgot, s reagálhat rájuk. Schmal Dániel megállapítását követve a kizárólag a mindennapi élet kontextusából ki-lépő gondolkodással szétválasztható két szubsztancia a mindennapi élet tapasztalásai révén ragadható meg (újra) egységesként – azonban nem úgy, mint a két tényező egyszerű „összege”, hanem mint a kettő egységében egyfajta többletet hordozó „ember”.¹⁰

A saját test mellett az (immár „egységes” emberként tekintett) én más léte-zőkkel, tárgyakkal és emberekkel találkozik, melyek különbözőféleképpen hat-nak rá.

Abból pedig – fogalmaz Descartes a Hatodik elmélkedésben –, hogy ezen észleletek közül egyesek kedvezően, mások kedvezőtlenül érintenek, tel-jességgel bizonyos, hogy testemet, vagy inkább *teljes éne-met, amennyiben testből és elméből tevődöm össze*, a körülöttem levő testek különböző mó-don, hol kedvezően, hol kedvezőtlenül befolyásolhatják.¹¹

9 Vö. Boros Gábor: Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál. In: *Világosság*, 2003/7-8. 131.

10 Vö. Schmal Dániel: Descartes a test és az elme egységéről. In: i. m. 172., 187.

11 Descartes: *Elmélkedések...* 100. (kiemelés tőlem)

E találkozásokban a gondolkodást végrehajtó tényező tehát különféle ítéleteket hoz (mellyel *A lélek szenvedélyei* című írás foglalkozik mélyrehatóbban). Ítéletei kialakítása során a megítélő ember a lélekben megképződő szenvedélyekre támaszkodik, amelyek az én számára hasznosnak vagy károsnak, jónak vagy rossznak mutatják a tárgyat.¹² A Csodálkozás alapszenvedélyéhez például „a Megbecsülés vagy a Megvetés kapcsolódik, aszerint, hogy a nagyságát vagy a kicsinységét csodáljuk-e egy tárgynak”, mondja Descartes, majd hozzáteszi, „így vagyunk képesek magunkat is becsülni vagy megvetni”.¹³

Az én tehát, miközben e külső dolgokat ítéli meg, saját magáról is képeket alakít ki, amelyek az önbecsülésen és önálábecsülésen alapszanak. A túlzott önbecsülésnek, vagy önfölébecsülésnek eklatáns példája lehet a Gög¹⁴ vagy a Lenézés szenvedélye, amelyben az egyén önmagáról akkor (esetenként jogtalanul) túl jó véleményt. E saját magát illető elismerés mellett pedig a másik személyt, akire e szenvedélye irányul (bár elismeri jó és rossz dolgok megtételére való képességet), őhöz felérni képtelennek nyilvánítja, s így saját maga alá pozicionálja. Az Alacsonylelkűség (a vétkes Alázat), a Hódolat, vagy a félelem esetében pedig épp fordítva történik; miközben az ember igyekszik a másik ember rosszra való képességét kiküszöbölni, aláveti magát e másik akaratanak, nehogy oka legyen kárt tenni benne. Amint a Féltékeny ember kapcsán mondja Descartes, az ilyen embernek „rossz véleménye van magáról”.¹⁵

A Nagylelkűség lesz az a szenvedély, amely az erényt maga után vonva a józan önértékelést teszi lehetővé, vagyis annak belátását, hogy az ember csupán saját cselekedeteinek *szándéka* alapján érdemel dicséretet, vagy elmarasztalást (s nem a valós cselekvés kimenetele szerint), és semmi egyéb révén nem tekintheti magát jobbnak vagy rosszabbnak, kisebbnek vagy nagyobbknak a másikonál (e belátással egyúttal saját boldogsága eléréséhez járulva hozzá). Mindezek alapján arra következtethetünk, hogy a gyakorlati életben megnyilvánuló, testből és lélekből összeálló, mégis egy sajátos egységet képező én nem pusztán önmagánál fogva határozódik meg. Nem képez egy olyan szilárd, immobilis pontot, amilyennek egy pillanatig a „majdnem” kizárólag önmagát gondoló *ego* tűnt a gondolkodást (Boros Gábor szavaival élve) önmaga felé fordító radikális kételkedés folyamata alatt – hanem egy mások viszonylatában, illetve a másokról való visszatükröződései szerint mozgó, alakuló valamiként mutatkozik saját maga előtt.

12 Vö. René Descartes: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged, Ictus, 1994. 68–69.

13 Az idézetek ld. i. m. 70.

14 Vö. i. m. 136.

15 I. m. 145.

Mindezek után, anélkül, hogy a saját test és a világban megjelenő többi test létének descartes-i bizonyítását jelen keretek közt bővebben kifejtettük volna, egy momentum erejéig térjünk ismét vissza a metafizikai síkhoz. Boros Gábor megállapítja ugyanis, hogy a gondolkodó dolog számára önmaga (felettes) ideája „egyáltalán nem egy partikuláris idea az összes többi idea mellett, hanem az az idea, amely bennefoglaltatik valamennyi többi dolog bármilyen kognitív aktus révén létrejövő ideájában”, ami arra is enged következtetni, hogy „bármilyen idea mint megjelenítési aktus alkalmas rá, hogy megbizonyosodjunk önmagunknak mint gondolkodó dolognak a létezéséről”.¹⁶ Ennek a közvetítő funkciót betöltő más dolognak a szükségessége az a mozzanat, amely átvezethet minket a második vizsgálati irányhoz.

A Másik felől

A második vizsgálódási irányunkban az *ego* már nem a külső világ felől közelít lényé legbelsőbb lényegéhez, hogy onnan vegye útját újra kifele, a világ, és annak emberei és tárgyai felé. Ehelyett (két huszadik századi gondolkodó megfontolásai mentén) a kiindulópontban álló, testtel és lélekkel is bíró én, már kapcsolódik a külső dolgokhoz, találkozik velük, s az ő révükön ismeri meg saját magát.

Edmund Husserl *Karteziánus elmélkedések* című művében a descartes-i elmélkedéseket alapul véve vizsgálja az *egot*. Husserl értelmezésében azonban már másként konstituálódik az egyén és a világ szerkezete. Míg Descartes elgondolása dedukciót alkalmaz és Isten igazságszeretetével garantálja a világ létezését, addig Husserl elveti ezen lépéseket, ugyanis „szemléleti megalapozás nélküli logikai konstrukcióknak tartja őket, [...] azért, mert szükségtelenek.”¹⁷ A világ tehát már adott a rá irányuló tudataktussal együtt, noha a benne létező egyedi tárgyak léte a tapasztalat horizontszerűsége, és az ebből adódó, rájuk vonatkozó csalódások miatt továbbra is kétségbe vonható. A transzcendentális *Ego*, amely „úgyszólván a semmiből” (vagyis a husserli radikális epokhé nyújtotta „új” kiindulópontból) hozzáfog a világ konstituálásához, „első lépésben saját határait igyekszik megvonni”, amelynek nyomán az „Ego önmagát önmaga számára úgy jeleníti

16 Idézetek: Boros Gábor: *Interioritás...* 131.

17 Sajó Sándor: Az én és a másik asszimmetriája: a megalapozás kérdése. In: *Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 60.

meg, mint »Nem idegen«-t.»¹⁸ Láthatóvá válik tehát, hogy „az Ego önkonstitúciójában, ha csak tisztán mint hiány is, de már megjelenik a Másik, az Idegen, tehát az *Alter Ego*.”¹⁹ A kívülső világban pedig, ahogyan az *ego* magába foglalja saját magán kívül az idegenre irányuló intencionalitást is, amely túllép saját keretein, úgy az idegen a saját *ego* „tükröződéseként” jelenik meg az énben.²⁰ „Mivel [ugyanis] ebben a természetben és világban testem az egyetlen testalkat, mely eredetileg testként (működő szervként) konstituálódik és konstituálódhat, ezért az a testalkat «ott», melyet mégis testként fogok föl, saját testi értelmét az én testem appercepciójának *átviteléből* nyeri.”²¹ Ez az átvitel pedig az „ottani” test és „itteni” saját test hasonlóságának összekötőkapcsán alapul. De, veti fel a kérdést Husserl, vajon minek a révén válhat az ember saját teste is „fölfogás tárgyává”, hasonlóan a többi „térben létező” testhez? Nos, az ember, főként helyváltoztatásai („járkálása”) révén szabadon változtathatja nézőpontjait is, vagyis testével az „itt” helyett „ottani” pontokat is betölthet. A saját „itt” egy másik „ott”-ba való átvitelének lehetősége, valamint a másikkal mint saját primordiális énnel rendelkezőnek a felfogása feltárja, hogy „a másikkal megegyező módon milyen megjelenésekben részesülnék, ha *oda* mennék, *ott* lennék.”²²

Husserlnél tehát a szubjektum saját magáról (pontosabban saját testéről) a másik ember teste (és értelmes volta) közvetítése révén szerez tudomást, információkat.

Amikor úgy képelem el a saját testemet – foglalja össze Sajó Sándor –, ahogyan az kívülről megjelenik, akkor már felhasználom a másik nézőpontját és ezzel hallgatólagosan azt feltételezem, hogy a saját szférámban is jelen van a másik, hiszen a saját testem kívülről megmutatkozó látványa csakis a másik szubjektum perspektívájából lehetséges.²³

Ugyan önmaga felől indul ez a megismerés, amennyiben a Másikban (az *alter ego*-ban, vagy a társszubjektumban) saját teste duplikátumát látja – saját magát

18 Idézetek: Kiss Lajos András: Változatok az idegen-tapasztalásra. Edmund Husserl és Alfred Schütz. In: Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2002. 341.

19 Uo.

20 Vö. Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2000. 110.

21 I. m. 127.

22 I. m. 134.

23 Sajó Sándor: *Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése*. 62.

(mint szellemi mellett térbeli kiterjedéssel is bíró létezőt) mégis csak e visszatükröződésben tudja megragadni.

Az én a világban létező többi ember megismeréséhez és megértéséhez azonban saját magát e másokra, másokba kell, hogy vetítse, míg saját (kiterjedt, ember-szerű) énjét e másokról való visszatükröződéséből elképzelve tudja megragadni. Hogyan lehetséges azonban átlépni a tükrök felületén, hogy az ember önmagát ne pusztán egy visszaverődő szemsugár révén tapintsa ki?

Térjünk át egy másik szempontra, a másik test és a saját test tapasztalásának összekötöttségét redukáljuk most a test egy kitüntetett pontjára, a Lévinas által tematizált arc fenoménjére. A husserli hasonlóság alapú megtapasztalás és felfogás helyett itt a teljes másság eszméje jelenik meg. Lévinasnál a Másik nemcsak hogy nem olyan mint az „én”, hanem bizonyos értelemben elsődleges is vele szemben. Elsődlegessége a descartes-i végtelen-elgondolás alapján ragadható meg, azzal a különbséggel, hogy a Descartes-nál Isten szubsztanciájához kötődő végtelen Lévinasnál a Másik arcának transzcendenciájából, pontosabban az idegen arccal való szembenállásból áll elő.²⁴ Ebből az abszolút különbségből ered a beszéd, amely a transzcendenssel helyez viszonyba.²⁵ Az arc ugyanis nem megjelenik, hiszen akkor a szemlélés pusztán passzív, látszásban kimerülő tárgy volna, azonban feltárulása és kiszámíthatatlansága révén felszólít. Mivel „[a] gyilkolás olyanra alkalmazza hatalmát, ami kibújik a hatalma alól”²⁶, ezért az arc üzenete, vagy még inkább parancsa a „Ne ölj!” imperatívuszában határozható meg. Másfelől ez a „kifejeződő lét” nyilvános nyomorúsága és meztelensége révén hatást gyakorol a vele szemben álló éltre, válaszadásra szólítja fel őt úgy, hogy közben felé irányuló jóságra ösztönzi – vagyis, mondhatjuk, mássága s így uralhatatlansága révén manipulálja az őt fogadó én hozzá való viszonyulását. A beszéd, illetve a nyelv ezek szerint nem a tudat belsőjében zajlik, ugyanis eleve a másik felől érkezik, s visszaverődik a kifejeződést fogadó lény tudatában. Ez a „párbeszéd” vagy viszony „nem hozzáadódik a belső monológhoz [...]”; az arcban előtűnő lét fogadása, a társasság etikai eseménye eleve irányt szab a belső beszédnek.”²⁷ Az arc révén megvalósuló nyelv nem egy egyszeri, két egyedi ész közt végbemenő pusztán reakció vagy „cinkosság”, hanem egy mindenkire vonatkozó érintkezési

24 Vö. Sajó Sándor: *Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése*. 62., illetve Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1999. 162.

25 Vö. Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. 161-162. „A nyelv olyanok között hoz létre viszonyt, akik szakítanak a genus egységével.”

26 I. m. 165.

27 I. m. 173.

alap. A Másik e redukálhatatlansága nélkül tehát, Sajó Sándor megállapítása szerint, sem világ-tapasztalat, sem én-tapasztalat nem volna lehetséges.²⁸ „Az én azonossága – Lévinas szerint – egoizmusából ered, amelynek élvezete a robinsoni elégségességet valósítja meg, és végtelenjéről az arc tudósít, amelytől a robinsoni elégségesség elkülönül. Az egoizmus természetesen a más végtelenségén alapul, mely csak úgy valósulhat meg, ha egy elkülönült létben előállítja a végtelen idejét.”²⁹

Az Én önértékelése, önelgondolása tehát az imént tárgyaltak értelmében egy Másik jelenléte, a róla való visszatükröződés vagy vissza nem tükröződés, illetve a hozzá fűződő viszony révén valósulhat meg.

Összegzés

Jelen elemzés olyan motívumok bemutatását tűzte ki célul, melyek az én alapvetően descartes-i jellegű, és az *ego*-ra koncentráló megközelítésében feltárják a Másik jelenlétét, aktív én-konstituáló közreműködését.

Descartes-nál, mint láttuk, az *ego* önértékelése már eleve más ideák érzékelésétől függ, legyenek azok valós vagy hamis, megtevesztődés által előálló képzetek. A praktikus világban tevékenykedő ember énje pedig a világban vele találkozó dolgokhoz való viszonyulása mentén alakul, képződik meg. Egy valamilyen „másik” jelenléte tehát elengedhetetlen ahhoz, hogy az én önmagáról tudomást szerezzen, illetve képet alkosson.

Husserl és Lévinas elméletének összevetése ezt az elgondolást hivatott árnyalni elemzésemben. Husserl descartes-i alapokon nyugvó vizsgálata az énnel és az *Ego*-val, illetve a Másikkal, az Idegennel, vagy az *Alter Ego*-val kapcsolatban, rávilágít arra, hogy az Én saját magát eredendően, mint egy Nem Másikat fogja fel, vagyis már eleve a másik felől közelít saját magához, ahogyan ez Descartes esetében „kezdetlegesebb” formában is előtűnik a más ideákra való felfigyeléssel, pontosabban a tőlük való elkülönböződéssel. Lévinasnál a descartes-i transzcendenciához hasonló végtelenség a Másik arcában jelenik meg, mely egyrészt kifejeződésével és a vele szembe kerülő én beszédre sarkallásával a társiasságot alapozza meg (miközben jóságra kötelezi az ént viselkedésében, s meghatározza

28 Vö. Sajó Sándor: *Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése.* 62-63.

29 Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen.* 181.

belső beszéde irányultságát is), másrészt pedig, s jelen vizsgálódásunk szempontjából ez a lényeges, radikális mássága révén ugyancsak az őt fogadó Én énségét konstituálja a tőle való elkülönböződés révén.

Mindhárom vizsgált szerző esetében tehát lényegi lépés lesz az Én önészlelésében az eleve jelenlévő Más, pontosabban e Mástól való különbözés konstatálása. Úgy tűnik tehát, „nem csupán a másikat nem lehet levezetni belőlem, hanem saját magamat sem vagyok képes leírni a másik nélkül”³⁰, vagyis a két szféra egymás részét alkotja.

Irodalom:

Boros Gábor: Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál. In: *Világosság*, 2003/7-8.

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994.

Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged, Ictus, 1994.

Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2000.

Kiss Lajos András: Változatok az idegen-tapasztalásra. Edmund Husserl és Alfred Schütz. In: Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2002.

Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1999.

Sajó Sándor: Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése. In: Bokody Péter et al. (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008.

Schmal Dániel: Descartes és Diotima. In: Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012.

Schmal Dániel: Descartes a test és az elme egységéről. In: Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012.

30 Sajó Sándor: *Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése*. 64.

Péter Mónika:

*Megértés mint önmagunk feltárulkozása**

A modern kor társadalmi átstrukturálódása az identitás¹, a személyes azonosság kérdésének mind elméleti, mind pedig gyakorlati szinten való aktualizálódásához vezetett. Calhoun szerint a modern kor „megszilárdította az egyéni és kategorikus identitásokat, valamint az önazonosság megerősítésére tett erőfeszítéseket”, ugyanakkor olyan változásokat is eszközölt, amelyek „az identitások kialakítását és elismerését problematikusá tették.”² A különböző kultúrák, egyének nem mint elszigetelt entitások léteznek, hanem sokkal inkább együttlétről, egymásra való hatásról, egymáshoz való viszonyról beszélhetünk. Mindezek viszonylatában felmerül annak kérdése, hogy ebben az „egymással való létben”, a mással, az idegennel való állandó szembesülésben miként is ragadható meg saját identitásunk, ugyanakkor korunk változó körülményei között önazonosságunkat megőrizve, hogyan válhatunk mégis az idegennel, a mással szemben egyfajta nyitott azonossággá?

Úgy vélem, hogy a gadameri megértés-, tapasztalat-, valamint játék- koncepció a felvetett kérdéskör egyik lehetséges válaszaként is értelmezhető. Éppen ezért tanulmányomban a személyiség problematikáját a hermeneutikai értelemben vett megértés felől közelítem meg, arra kívánok rámutatni, hogy a megértés, mint az „emberi lét létmódja” soha sem nélkülözheti az önmegértés mozzanatát. A megértési folyamatban maga a megértő egyén nem mint készen álló szubjektum vesz részt, hanem e történetben ő maga is mássá válik, ugyanakkor maga a megértett, a tapasztalt sem egyszerű objektumként kerül velünk szembe, hanem életünk alkotóelemévé és alakítójává lesz. Azt kívánom bizonyítani, hogy hermeneutikai nézőpontból megközelítve az identitás nem eleve adott, lezárt konstruktum, hanem a megértési, tapasztalatszerzési és együtt játszási folyamatban állandó mozgásban van.

A hermeneutikai gondolkodásban a megértés nem episztemológiai és nem is módszertani kérdésként vetül fel, hanem ontológiai problémaként. Míg az

*A dolgozat megírásához szükséges anyagi támogatást a Humánerőforrás-fejlesztési Operatív Program 2007–2013 és az Európai Szociális Alap biztosította a POSDRU/107/1.5/S/76841 projekt „A doktori tanulmányok időszerezése: nemzetköziség és interdiszciplinaritás” keretéből.

1 Az identitás fogalmát Erik H. Erikson honosította meg a 20. századi pszichológiában.
2 Calhoun, Craig: Társadalomelmélet és identitáspolitikák. Ford. Nagy László. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 1997. 99.

episztemológiai paradigmában a megértés nem más mint a megismerő egyén viszonyulásmódja, addig a hermeneutikai koncepció, a tapasztalásmódokat és az emberi létezésünk történetiségét is szem előtt tartva, a megértés egzisztenciális vetületét helyezi előtérbe.³ A megértés ugyanis nem a szubjektum, az emberi gondolkodás egyfajta viszonyulási módja, hanem az „emberi létnek [Dasein] a létmódja”⁴, „az emberi jelenvalólét alapirányultsága”.⁵ Gadamer az *Igazság és módszer*-ben arra hívja fel a figyelmet, hogy nem az a kérdés, hogy mit teszünk és mit kellene tennünk ahhoz, hogy megértsünk, hanem ennek problematikája abban áll, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl e folyamatban mi történik velünk?⁶ Az így elgondolt megértési szituációban pedig emberi létünk alakul át, ugyanakkor addigi tapasztalataink szerveződnek újra.

Ennek viszonylatában a filozófiai hermeneutika fordulatot hozott az emberi létezés feltárásában. Mindez arra az előfeltevésre alapult, hogy a nyelv és annak megnyilvánulási módozatai, azaz a beszéd, beszélgetés és az írás, az emberi létezésnek nem egyszerűen járulékos aspektusai, hanem annak megvalósulási közege. E felismerés ugyanakkor megköveteli a nyelv és az emberi létezés vizsgálati módszerének a szemléletváltását is egyben, azaz az episztemológiai szemlélet helyébe egy egzisztenciális, ontológiai megközelítésmód állítandó. Ez azonban az egyoldalú szubjektum pozíció meghaladását, valamint az emberi létezés nyelv, beszéd közegeiben kibontakozó léttörténésésként és létmegértésként való felfogását is eredményezi.⁷ Így Gadamer mind embertársaink, mind pedig a hagyomány, a műalkotások megértési folyamatát a dialógus, a beszélgetés problematikája felől gondolja el. Amennyiben az identitás problematikáját a megértés, az egymással való „szót értés” felől közelítjük meg, felvetül annak kérdése, hogy e megértést célzó beszélgetés mennyiben konstitutív azonosságunk, önértelmezésünk szempontjából?

Gadamer szerint a köznapi szóhasználat „beszélgetést folytatunk” kifejezése elfedi az igazi beszélgetés voltaképpeni milyenségét. Hiszen minél valódibb egy beszélgetés, annál kevésbé függ egyik vagy a másik partner akaratától, ezért a helyes megfogalmazás sokkal inkább a „beszédbbe kerülünk” vagy pedig „beszédbbe

3 Vö.: Veress Károly: A megértés módján élni. In: Veress Károly (szerk.): *A megértés csodájáról*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó, 2006. 13.

4 Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 13.

5 Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutika. In: Csikós Ella – Lakatos László (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest, 1990. 19.

6 Gadamer: *Igazság és módszer*. 11.

7 Veress Károly: A dialógus mint létforma. In: Veress Károly (szerk.): *Az értelem értelméről*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó, 2003. 58-59.

bonyolódunk”⁸ kifejezés lenne. A beszélgetésben szó szót követ, fordulatok következnek be, mindennek pedig irányításjellege van, azonban ebben az irányításban a beszélgetők nem irányítók, hanem sokkal inkább a beszélgetés által irányítottak. Eszerint a beszélgetés mindig elsődleges a beszélőkhöz képest, ugyanakkor saját szellemiséggel rendelkezik. Ugyanis az igazi dialógusban senki sem tudhatja, hogy „mi jön ki” a beszélgetésből, maga a szótértés vagy annak kudarca a beszélgetőpartnerekkel megeső történés, miközben „mi történünk benne és általa”. A beszélgetés így nem más mint egy önmagában kimerülő mozgás, akárcsak - majd mint később látni fogjuk - a játék esetében. A beszélgetésben nem mi beszélünk, hanem minket beszélnek, nem beszélők, hanem sokkal inkább beszéltek vagyunk. Mi belevonódunk az eseménybe, részesei leszünk a történésnek, amely általunk zajlik, és egyben minket változtat meg, és mégsem mi irányítjuk.

A beszélgetés nem más mint a szót értés folyamata, éppen ezért az igazi beszélgetéshez hozzátartozik a másik fele való megnyílás, odahallgatás, azaz engedjük, hogy szempontjai érvényre jussanak. „A beszélgetésben történő szót értés [Verständigung im Gespräch] magában foglalja, hogy a partnerek készek a megértésre, s igyekeznek önmagukkal szemben is elismertetni és érvényre juttatni az idegenszerűt és az ellentéteset.”⁹ Nyitottnak lenni ebben az értelemben azt jelenti, hagyom, hogy a másik megszólítson engem, én pedig e megszólításra az „odahallgatás” gesztusával válaszolok. Ez magába foglalja azt, hogy az idegent, a másik véleményét valamilyen viszonyba állítom saját véleményem egészével.

A megértőnek ugyanakkor fogékonynak kell lennie e megjelenő másság iránt, „az ilyen fogékonyságnak azonban nem előfeltétele sem a tárgyi »semlegesség«, sem önmagunk kikapcsolása, hanem magában foglalja saját előzetes véleményeink és előítélteink vállalását, amelyben megmutatkozik a mi másságunk.”¹⁰ Amennyiben a partnerek készek a megértésre, igyekeznek elismerni az idegenszerűt és az ellenkezőt, tehát kitartva saját érveik mellett, valamint az ellenérveket mérlegelve, szempontjaik kicserélése során eljuthatnak a közös nyelvig, azaz a közös véleményig. Tehát a beszélgetés folyamatában végbemenő megértés nem saját álláspontunknak az érvényre juttatása, hanem épp annak kockára tévése. Így a kölcsönös megértés és egyezésre jutás azt jelenti, „hogy közösséggé változunk [Verwandlung in Gemeinsame] – olyan közösséggé, melyben egyikünk sem marad az, aki korábban volt.”¹¹ Hiszen a megértés, a szót értés folyama olyan történés, amely nem hagyja változatlanul a benne résztvevőket, ugyanis egy sikeres beszélgetésben a partnerek egymásra odahallgatva, a másság iránt megnyílván

8 Gadamer: *Igazság és módszer*, 425.

9 I. m. 429.

10 I. m. 303.

11 I. m. 420.

alárendelődnek a dolog igazságának, e folyamatban pedig ő maguk is mássá válnak, új közösséget alkotnak.

Az ilyen értelemben elgondolt megértési folyamat szoros összefüggésbe kerül a tapasztalat fogalmának az átstrukturálódásával. Gadamer az eddigi tapasztalatelméletek fő hibájának a tudomány felé való tájékozódásukat tekintette, amelyek azáltal, hogy a tapasztalat objektíválására és a történeti mozzanatoktól való megtisztítására törekedtek, figyelmen kívül hagyták a tapasztalatszerzés folyamatát. A hermeneutika ezzel szemben arra keresi a választ, hogy ki a tapasztaló ember, ugyanakkor mi történik vele, amikor az tapasztalatra tesz szert?

A hermeneutika a tapasztalat fogalmában elsősorban a megcáfolódás mozzanatát emeli ki, s ez által a tapasztalat fogalmának értelmét épp annak negativitása felől ragadja meg. Hiszen a tapasztalat sajátossága épp abban áll, hogy állandóan hamis általánosításokat cáfol meg, azaz a tipikusnak tartottat megfosztja annak tipikus voltától. E sajátosságát pedig a nyelvhasználatban fellelhető kettős jelentés is tükrözi. Hiszen „[...] beszélünk egyrészt olyan tapasztalatokról, melyek várakozásunknak megfelelnek, igazolják azt, másrészt viszont olyan tapasztalatról, amelyet »szerzünk«”.¹² A voltaképpeni tapasztalat pedig épp ez utóbbi, amely mindig negatív, hiszen ellentmond elvárásainknak, s ugyanakkor megváltoztatja a kérdéses dologról való gondolkodásunkat. E negatív tapasztalatnak viszont sajátosan produktív értelme van, hiszen ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s ezt követően pedig „már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet.”¹³

Gadamer a tapasztalat negativitásának az értelmezéséhez Fr. Bacon és Fr. Hegel tapasztalatfogalmához nyúl vissza. Bacon ugyanis rámutatott arra, hogy új tapasztalatokhoz mindig negatív fokozatokon keresztül jutunk el.¹⁴ Hegel dialektikus tapasztalatfogalma ugyanakkor még erőteljesebben kifejezi annak negativitását. Hegel *A szellem fenomenológiájában* a tudat és a tudat tárgya közötti dialektikus mozgást nevezi tapasztalatnak, azt a folyamatot, ahogyan a tárgy a tudat számára mintegy valóvá, új tárggyá válik, miközben pedig maga a tudat és annak tudása is átalakul. „Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad* belőle, tulajdonképp az, amit *tapasztalatnak* neveznek. (...) A tudat tud *valamit*, ez a tárgy a lényeg vagy a *magánvaló*; de a tudat számára is a *magánvaló*; ezzel fellép ennek az igaznak a kétértelműsége.”¹⁵ A tudat ugyanis különbséget

12 I. m. 392.

13 I. m. 392.

14 I. m. 387-389.

15 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 54.

tesz a tárgy *magánvalója* és a tudatnak a róla való tudása között. Így a tudatnak két tárgya lesz: az egyik az első *magánvaló*, a második pedig e „*magánvalónak a tudat számára való léte*.” A kettő meg nem felelése arra a belátásra vezeti őt, hogy a tárgy eddig föltételezett magánvalója, csakis a szubjektum számára volt magánvaló. Az első tárgy számára megváltozik, és csak a tudat számára lesz magánvaló, ezt követően pedig e magánvalónak a tudat számára való léte az igaz.

A Hegel által leírt tapasztalatszerzési folyamat ugyanakkor rámutat arra is, hogy a tapasztalat lényegi megvalósulása épp abban rejlik, hogy e folyamatban a tapasztaló tudat megfordul,¹⁶ azaz önmaga fele fordul, más szóval tudatára ébred saját tapasztalatának, önmagáról szerez új tapasztalatot, e folyamatban pedig mintegy új horizontra tesz szert.¹⁷ Az új tapasztalat, amelyet valaki megszerez, az illető egész tudását megváltoztatja. Éppen ezért ugyanazt a tapasztalatot nem lehet kétszer „megszerezni”.

Bár a tapasztalathoz hozzátartozik az is, hogy újból és újból megerősíti önmagát. (...) Annak, akinek tapasztalata van, csak egy másik váratlan valami tud új tapasztalatot közvetíteni. Így tehát a tapasztaló tudat megfordul – tudniillik önmaga felé fordul. A tapasztaló tudatára ébred saját tapasztalatának – tapasztalttá válik: azaz új horizontra tett szert, melyen belül tapasztalttá lehetett a számára valami.¹⁸

Gadamer szerint a tudat megfordulása épp azt jelzi, hogy ebben az „Idegenben”, a „Másban” önmagát ismeri fel.¹⁹ Így a negatív tapasztalat hermeneutikai értelemben vett produktivitása abban is fellelhető, hogy az egyén e tapasztalatszerzési folyamatban nem csupán új ismeretre tesz szert, mintegy „tapasztaltabbá válik”, hanem önmaga fele fordulva önmagára ismer, mintegy saját maga tárul fel számára.

Ez a meghatározott negativitás ugyanakkor belátásainkban is megmutatkozik, abban az értelemben, hogy e „belátás több mint valamilyen tényállás megismerése. Mindig azt jelenti, hogy elállunk valamitől, amiben addig vakon hitünk. Ennyiben a belátás szintén mindig tartalmazza az önismeret mozzanatát.”²⁰

16 „Ama nézetben azonban úgy tűnik, hogy az új tárgy magának a *tudatnak megfordítása* által jött létre.” In: Hegel: i. m. 55.

17 Vö. Veress Károly: *Bevezetés a hermeneutikába*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó - Bolyai Társaság, 2010. 163.

18 Gadamer: *Igazság és módszer*. 393.

19 I. m. 394.

20 I. m. 395-396.

Az ismeretlennel, a nem várttal való találkozás önmagunkkal való szembesülésre készíttet, e szembesülési folyamat pedig nem más, mint elszenvedés, amelyben egész addigi valónk lepleződik le.

Gadamer azzal, hogy elutasítja a tapasztalás nyitott folyamatát lezáró tudás lehetőségét eltér a hegeli nézettől²¹: „Hegel szerint persze szükségszerű, hogy a tudat tapasztalatának útja olyan önmaga tudáshoz vezet (*Sichwissen*), melyen kívül már nincs semmiféle Más, idegen. Számára a tapasztalat beteljesedése a »tudomány«, a tudásban elért önbizonyosság.”²² Ezzel szemben a gadameri koncepcióban a tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudásban, hanem épp az új tapasztalattal szembeni nyitottságban áll.²³ A tapasztalatra való nyitottság magában foglalja a másik mássága, azaz véleményének lehetséges igazsága iránti nyitottságot is, amelyet Gadamer mint a személyek közötti viszonyban (ahogyan azt a dialógus probléma esetében is kifejt), mint a műalkotás tapasztalatának tevékenységében alapvetőnek tart.²⁴ Az, akit tapasztaltnak nevezünk, nem csupán tapasztalatok *révén* vált ilyenné, tapasztalatának tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer, mindent tud, hanem azt is magában foglalja, hogy egyben nyitott is az új tapasztalatok iránt.²⁵ Ennek megfelelően a tapasztalat sohasem vezethet egy lezárt tudáshoz, éppen ezért a tapasztalt ember fő jellemzője az, hogy kerüli a dogmákat, és ugyanakkor képes arra, hogy újabb tapasztalatokat szerezzen, és tanuljon ezekből.

Gadamer ezzel kapcsolatban hangsúlyozza a *Te tapasztalatának* egy igen releváns aspektusát. Arra világít rá, hogy amit emberismeretnek nevezünk, az voltaképpen a másik Én-központú felfogása:

Mármost létezik a Te olyan tapasztalata, amely az embertársak viselkedésében kifürkészi a tipikust, s a tapasztalat alapján képes előre látni a másik viselkedését. Ezt emberismeretnek nevezzük. Értjük a másikat, mint ahogy értjük a tapasztalatunk körébe eső bármely más tipikus folyamatot, azaz számításba tudjuk venni. Viselkedése ugyan-úgy céljaink eszközüül szolgál, mint bármely más eszköz. Morális szempontból a Te-hez való

21 Olay Csaba: Reguláztalan tapasztalat. A tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/4. 57.

22 Gadamer: *Igazság és módszer*. 394.

23 I. m. 395.

24 Vö. Olay Csaba: Hegel és Gadamer. *Világosság*, 2008/3–4. 179.

25 Gadamer: *Igazság és módszer*. 395.

ilyen viszony szintisza Én-központúság, és ellentmond az ember erkölcsi lényegének.²⁶

Ez a másik ember kiszámítására törekvő megismerés nem más, mint a mások feletti uralom eszköze. Ahhoz, hogy a másikat mint Te-t, szubjektumot tapasztaljuk, nyitottnak kell lennünk iránta, azaz igényét meghallva engednünk kell, hogy az mondjon magáról valamit. Amennyiben ez az egymás iránti nyitottság hiányzik, nem valósulhat meg közöttünk egyfajta emberi kapcsolat. Ez a másik iránti nyitottság azt is magában foglalja, hogy „önmagammal szemben is érvényesítenem kell magamban valamit, akkor is, ha nem lenne senki más, aki ezt érvényesítené velem szemben”.²⁷

Az így elgondolt tapasztalatszerzési folyamatban tehát mind tudásunk, mind pedig annak tárgya megváltozik. A tapasztalat lényege épp abban áll, hogy állandó megerősítést igényel, s amennyiben ez elmarad, szükségképpen ő maga válik mássá.²⁸ „Immár másképp és jobban tudjuk, s ez azt jelenti: maga a tárgy »nem állja meg a próbát«. Az új tárgy tartalmazza az igazságot a régivel szemben.”²⁹ Éppen ezért valódi tapasztalatra nem akkor teszünk szert, amikor a várakozásunknak megfelelő tapasztalatban részesülünk, s az mintegy megerősíti korábbi tapasztalatunkat, hanem épp ellenkezőleg, amikor elvárásunk ellenében részesülünk valamilyen új ismeretben. Amikor új tapasztalatra teszünk szert előzetes elvárásainkat mintegy kockára tesszük, azaz csatlakozásnak tesszük ki magunkat, viszont e csatlakozás produktív abban az értelemben, hogy e folyamatban jobb tudásra, új tapasztalatra teszünk szert. E lecke révén viszont mi magunk is megváltozunk, hiszen saját szenvedéseink árán tanulunk, éppen ezért e tapasztalatot mindenkinek magának kell megszereznie, azaz soha senkinek sem spórolható meg. E tapasztalttá válási folyamatban mind maga a tapasztaló szubjektum, mind annak tudása átalakul, mássá válik azáltal, hogy önmagát ismeri fel, és önmagát érti meg.

A műalkotás tapasztalata kapcsán Gadamer szintén azt hangsúlyozza, hogy az esztétikai tapasztalat is az önmegértés egyik formája.³⁰ Itt a *játek*kal mint művészettapasztalatunk egyik „antropológiai alapjával” kapcsolatos nézeteire hívnám fel a figyelmet, amelyet Gadamer mind az *Igazság és módszer*ben, mind pedig *A szép aktualitásában* kifejt. Amikor a művészet tapasztalatával kapcsolatban

26 I. m. 398.

27 I. m. 400.

28 I. m. 391.

29 I. m. 394.

30 I. m. 128.

a játékról beszélünk „nem az alkotó vagy az élvező viselkedését s főleg nem a lelkiállapotát értjük, s egyáltalán nem egy szubjektivitás szabadságát jelenti, mely a játékban tevékenykedik, hanem magának a műalkotásnak a létmódját.”³¹

Gadamer a játék fogalmának értelmezésekor épp arra mutat rá, hogy a játékos viszony nem írható le egyfajta objektum-szubjektum viszony révén, mivel a játék sohasem választható el annak játékosától, hiszen a játék nem a játékosal szembenálló pusztá tárgy. A játék létmódja tehát nem olyan jellegű, hogy egy olyan szubjektumot feltételezne, aki „játékosan viszonyul, hogy a játékot játszsza”. Épp ellenkezőleg, a játszás legeredetibb értelme szerint nem más, mint mediális értelem.³² „A játék az, amit játszanak, vagy ami lejátszódik – nem őrződik meg valamiféle szubjektum, amely játszik. A játék a mozgás végbemenése mint olyan.”³³ E mozgás pedig egyfajta ide-oda mozgásként értelmezhető, amelynek fő jellemzője, hogy egyik végpont sem képezi a mozgás célját, amelyet elérve megszűnne vagy befejeződne, hanem állandó ismétlődésében újul meg.³⁴ Erre utal a *Spiel* (játék) szó eredeti jelentése is a ’tánc’ kifejezés, amely azt fejezi ki, hogy állandó megújulása épp ismétlődése révén történik. A játék tehát a mozgás szabadsága is egyben, alapvető jellegzetessége az, hogy a mozgás itt nem törekszik célra és értelemre.

A játéknak ugyanakkor elsőbbsége van a játékos tudatával szemben. „A játék igazi szubjektuma (...) nem a játékos, hanem a játék. A játék az, ami a játékost hatalmába kényszeríti, ami behálózza a játékba, ami őt játékban tartja.”³⁵ Gadamer épp arra hívja fel a figyelmet, hogy a nyelvi fordulatok, mint például valami „játszódik”, „játékban van” kifejezések, szintén arra utalnak, hogy a játék tényleges szubjektuma maga a játék, nem pedig a játékosok, hanem a játékosok révén csupán csak megmutatkozik. „Így a játék önmegmutatása azt idézi elő, hogy a játékosnak úgyszólván önmagát sikerül bemutatnia, amikor valamit játszik, tehát bemutat.”³⁶

A játéknak tehát saját lényege van, függetlenül a játékos tudatától. A játékos nem egy olyan szubjektum, amely kívülről, mintegy objektíven vizsgálja a tárgyat, miközben azonos marad önmagával. Hanem épp ellenkezőleg a játéknak elsőbbsége van a játékosal szemben. A játékos belevonódik, feloldódik a játékban, azaz részesedik belőle, s ez által mintegy ő maga is megváltozik, hiszen „a

31 I. m. 133.

32 I. m. 135.

33 I. m. 135.

34 Gadamer, Hans-Georg: *A szép aktualitása*. Budapest, T-Twins Kiadó, 1994. 38; *Igazság és módszer*. 135.

35 Gadamer: *Igazság és módszer*. 138.

36 I. m. 140.

játék vonja be a játszóat a maga birodalmába és tölti el a maga szellemével.”³⁷ Ugyanakkor a játszó a játékot mindvégig önmaga fölött álló valóságként tapasztalja, hiszen „a játék izgalma, lebilincselő hatása épp abban áll, hogy a játék fölébe kerekedik a játékosoknak.”³⁸

A játék ugyanakkor mindig együttjátszást igényel, olyannyira, hogy ez alól még a játék nézője sem tudja kivonni magát. A játék kommunikatív tevékenység abban az értelemben, hogy nem ismeri a távolságot a játékos és a néző között. Gadamer azt mondja, hogy „a néző nyilvánvalóan nem csupán megfigyelő, aki csak nézi, hogy mi történik, hanem a játékban »résztevévőként« része a játéknak.”³⁹

Gadamer szerint ugyanígy tapasztaljuk magát a műalkotást is. Ugyanis a műalkotás tapasztalatában is a művészet tulajdonképpeni „szubjektuma” nem más, mint maga a műalkotás, amelynek létmódja szintén a *bemutató*ban áll. Éppen e vonatkozásban áll a játékkal való rokonságának egyik legfőbb bizonyítéka.⁴⁰ Hiszen a műalkotás, amely lényege szerint *bemutató*, mintegy a befogadó felett álló valóság, amely magával ragadja a szemlélődő szubjektumot.

Ugyanakkor a művészet tapasztalata szintén a befogadó együttjátszását feltételezi: „Ha a megszólítottaságot a mű azonossága idézi elő, akkor a műalkotások igazi befogadása, igazi tapasztalata mindig is csak annak számára létezik, aki »együtt játszik«, azaz tevékenysége révén valamilyen saját teljesítményt nyújt.”⁴¹ Ez a szemlélődő együttjátszó ugyanakkor hozzátartozik a játékhoz. Hiszen ha valójában megtörténik a műalkotás tapasztalata, akkor mi magunk is mássá válunk e folyamatban. Gadamer a múzeumban tett látogatást hozza fel példaként, ugyanis a múzeumot nem ugyanazzal az életérzéssel hagyjuk el, mint amellyel beléptünk oda, hiszen ha valóban részesültünk a műalkotás tapasztalatában, akkor a világ mintegy megváltozik, fényesebbé, könnyebbé válik.⁴²

Csakis annál a szemlélőnél beszélhetünk valódi megértésről, aki „együttját-szik” a műalkotással. A művészet „játékában” sincs elkülönülés az alkotás és az alkotást tapasztaló között, hanem egyfajta kommunikatív viszony valósul meg. „A műalkotás igazi léte abban áll, hogy tapasztalattá válik, mely megváltoztatja a tapasztalót. A művészet tapasztalatának a »szubjektuma«, az, ami megmarad és

37 I. m. 141.

38 I. m. 138.

39 Gadamer: *A szép aktualitása*. 40.

40 Loboczky János: Esztétikai tapasztalat és horizont. A dialogicitás Gadamer és Jauss művészetfelfogásában. *Kellék*, 2001/18-20. 128.

41 Gadamer: *A szép aktualitása*. 43.

42 Uo.

megőrződik, nem annak a szubjektivitása, aki tapasztalja, hanem maga a műalkotás.”⁴³ A műalkotás, akár csak a játék, nem tárgy, amely szemben áll a megértő szubjektummal, hanem épp ellenkezőleg, játék és a műalkotás megtapasztalása csakis ott lehetséges, ahol nem a „szubjektivitás magáértvalósága” határolja körül a tematikus horizontot, hanem e szubjektum képes feloldódni ebben az együttjátszási folyamatban.⁴⁴

A művészet tapasztalata ugyanakkor soha sem függetleníthető saját előzetes tapasztalatainktól, mivel az esztétikai kontemplációban saját lét-meghatározottságunkból nem léphetünk ki, s mintegy önmagunktól eltávolodva, elvonatkoztatva szemléljük a műalkotást. A műalkotás célja nem az, hogy szemlélőjét kiszakítsa saját egzisztenciájából, s mintegy „tisztán” értesse meg önmagát, hanem épp ellenkezőleg arra törekszik, hogy a befogadót minél mélyebben belevonja saját játékába. Így a befogadó a művet mindig saját világa felől kezdi vizsgálni, ugyanakkor a műben megtapasztalt értelemegész nem egyfajta idegen tartalom, amelyet pusztán anélkül értene meg, hogy az érintené őt, hanem épp ellenkezőleg létének elemévé, alakítójává válik. Így a művészet tapasztalata, megértése mindig önreflexió, önmegértés is egyben.

A befogadó e történetet ugyanakkor önmaga felett álló valóságként tapasztalja, amelynek hatása mintegy képes őt magával ragadni. Olyannyira a mű hatása alá kerül, hogy úgy érzi, hogy a megjelenített saját magával történik, azaz együtt szárnyal a zenével, megrendül a bemutatott tragédián vagy pedig épp megnyugtatja a szemlélt kép. A műalkotásnak e tapasztalatában szintén valami olyasmiben van része, amelynek nem ő az ura, a szubjektuma. E folyamatban pedig épp önmagára ismer rá, ő maga is mássá válik, hiszen nem léphet úgy ki a műalkotás hatóteréből, mintahogyan belépett oda. A műalkotás, a megértő szubjektum világának átstrukturálásával, azt mintegy önmaga fele fordítja, s a befogadó pedig ebben az önreflexióban épp önnönmagát érti meg. Így „a művészet tapasztalatában valódi tapasztalat működik, mely azt, aki szert tesz rá, megváltoztatja, s megkérdezzük, hogy mi a létmódja annak, amit ilyeténképp tapasztalunk.”⁴⁵

A gadameri megértés, valamint tapasztalat és játék fogalom felől elgondolt identitás tehát nem befejezett, lezárt konstruktum, amely mintegy végérvényesen meghatározható, vizsgálat tárgyává tehető, hanem folyamatos mássá válásában mutatkozik meg. „Maga a játék olyan értelemben átváltozás, hogy senki számára sem marad fenn annak az azonossága, aki játszik. (...) A játékosok (vagy a költő)

43 Gadamer: *Igazság és módszer*. 134.

44 Loboczky: *Esztétikai tapasztalat és horizont. A dialogicitás Gadamer és Jauss művészet-felfogásában*. 128.

45 Gadamer: *Igazság és módszer*. 131.

már nincsenek, hanem csak az van, amit játszanak.”⁴⁶ E mássá válás ugyanakkor nem radikális fordulatként értelmezendő, a megértő, tapasztaló, együttjátszó szubjektum régi önmaga e folyamatban nem semmisül meg, hanem sokkal inkább egyfajta állandó továbbépülésről beszélhetünk.

Összegzésképp elmondhatjuk tehát, hogy a hermeneutikai koncepcióban a megértés nem a szubjektum által irányított módszeres viselkedésmód, hanem a „jelenvaló létmódja”. A megértendő nem mint velem szemben álló objektum jelenik meg, hanem sokkal inkább, mint egy másik szubjektum, aki megszólít engem, ennek megértése pedig nem azt jelenti, hogy hatalmamba kerítem őt, hanem hagyom, hogy az annak másságában szóljon hozzám. Ebben az értelemben a hagyományos objektum-szubjektum viszony helyett, amint azt a játék, a műalkotás tapasztalata kapcsán is láthattuk, sokkal inkább egyfajta szubjektum-szubjektum viszonyról⁴⁷ beszélhetnénk, hiszen a megértendőt, a másikat, az idegent mint hozzám szóló Te-t kell megértenem. A megértendő tehát nem tárgyként kerül velem szemben, hanem életem formálójává, alakítójává válik.

A mással, az idegennel való szembesülés épp önmagunk fele való fordulásra, önmagunk „jobb megértésére” készített. A másik, az idegen vagy a műalkotás megértése, tapasztalata nem más, mint az én-re vonatkoztatás, az önmegértés egyik módja. Hiszen nem készen álló szubjektumokként lépünk be és ki egy megértési szituációba, hanem a megértendővel való együtt játszási folyamatban mi magunk is mássá válunk. Nyitottságunk révén önazonosságunkat mintegy tovább építve e folyamatban mi magunk is átalakulunk. Éppen ezért a hermeneutikai értelemben vett megértés felől elgondolt azonosság nem eleve adott, valaha is lezáruló konstruktum, hanem a másokkal való kommunikatív, együtt játszási viszonyban, állandó mozgásban van. Az így elgondolt identitás nem egy teremtés eredménye, hiszen ez a tárgyi egzisztenciával lenne egyenlő, hanem sokkal inkább egy megépítésé, s ez által mintegy nyitott azonossággá is válik.

46 I. m. 144.

47 Vö. Veres Zoltán: A filozófiai hermeneutika dialektikája és a tapasztalatfogalom ártérkelődése. *Kellék*, 2001/18-20. 188-190.

Irodalom:

- Bacsó Béla (szerk.): *A megértés művészete – a művészet megértése*. Budapest, Magvető Kiadó, 1989.
- Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 1997.
- Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok 1.* Budapest, L'Harmattan, 2001.
- Csikós Ella – Lakatos László (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest, 1990.
- Gadamer, H.-G.: *A szép aktualitása*. Budapest, T-Twins Kiadó, 1994.
- Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.
- Kerekes Erzsébet: Nyelv és játék Gadamer és a kései Wittgenstein filozófiájában. *Világosság*, 2002/4-5-6-7. 190-200.
- Loboczky János: *A műalkotás: „A létben való gyarapodás”*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1998.
- Loboczky János: Esztétikai tapasztalat és horizont. A dialogicitás Gadamer és Jauss művészetfelfogásában. *Kellék*, 2001/18-20.
- Veress Károly – Lurcza Zsuzsa (szerk.): *Lehetséges identitás-interpretációk*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolya Társaság, 2012.
- Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. Budapest, L'Harmattan, 2009.
- Olay Csaba: Hegel és Gadamer. *Világosság*, 2008/3–4. 173-183.
- Olay Csaba: Reguláztalan tapasztalat. A tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/4. 50-66.
- Ricoeur, Paul (szerk.): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999.
- Ricoeur, Paul (szerk.): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999.
- Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Budapest, Kijárat Kiadó, 2001.

Veres Zoltán: A filozófiai hermeneutika dialektikája és a tapasztalatfogalom átértékelődése. *Kellék*, 2001/18-20. 181-192.

Veress Károly (szerk.): *Az értelem értelméről*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó, 2003.

Veress Károly (szerk.): *A megértés csodájáról*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó, 2006.

Veress Károly: *Bevezetés a hermeneutikába*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó - Bolyai Társaság, 2010.

Tóth Gábor:

A kanti morális szubjektum heideggeri kritikája

Az alábbi vizsgálódások a Kant által tematizált szubjektivitás-koncepcióra, konkrétan a személyiségként elgondolt morális szubjektum szerkezetének heideggeri kritikájára irányulnak. A problémára vonatkozó reflexiókra Heidegger életművének korai korszakában helyeződik különös hangsúly. A filozófus e korszakában megfogalmazott gondolati eredményei alapvetően a husserli fenomenológia fogalmi kereteire támaszkodnak. A kanti morális szubjektum ontológiai szerkezetét illető kritikai állásfoglalás lényegi tartalma és filozófiatörténeti relevanciája álláspontunk szerint három kitüntetett heideggeri mű, illetve szöveghely elemzése alapján érthető meg. Ezek a *Lét és idő* 64. paragrafusa, *A fenomenológia alapproblémái* címmel megjelentetett előadássorozat kötetének 13. és 14. paragrafusa, valamint a *Kant és a metafizika problémája* című mű azon fejezetei, ahol Heidegger a transzcendentálfilozófia fundamentálonológiai interpretációjából nyert fogalmi eredményeket az ember lényegfogalmát rögzítő egységes filozófiai koncepció szolgálatába állítja. Vizsgálódásunk e tematikus csomópontok elemzésén keresztül közelít a heideggeri Kant-kritika legfontosabb téziseihez.

A fenomenológia alapproblémái 13. paragrafusában A kanti Én-koncepció Heidegger értelmezésében az alábbi fő mozzanatokra tagolódik:

-*Personalitas transcendentalis*: Az appercepció eredendő szintetikus egységének megfelelően szerveződő Én-aspektus. A tulajdonképpeni transzcendentális Én.

-*Personalitas psychologica*: Az empirikus Énnel a kanti elméletben tematizált formája. A szubjektumnak saját empirikus állapotairól az apprehenzió útján szerzett közvetlen tudata.

-*Personalitas moralis*: A tiszta erkölcsiség szférája. Az eszes lényként elgondolt individuum érzékin-túli meghatározottságának a természeti törvények kauzális determinizmusától függetlenként tételeződő aspektusa, amely a szabadság által való okság alapját jelenti az erkölcsi törvény feltétlen parancsa által meghatározott cselekedetek gyakorlati szférájában. Ily módon az emberi egzisztencia legmagasabb rendű lét-meghatározottságaként jelenik meg.¹

¹ Heidegger 2001b, 159. sk.

A heideggeri intencióknak megfelelően képviselt metafizikai státuszából kifolyólag éppen a szubjektivitás ezen aspektusa bizonyul a legfontosabbnak, mivel rámutat annak lehetőségére, hogy a jelenvalólét autentikus létszerkezete elvi értelemben a kanti gondolkodás fogalmi keretei között is elgondolható legyen. Ennek alapján érthető, hogy Heidegger számára miért a kanti filozófia jelenti a „metafizika létfelejtés által uralt történetének” azon kitüntetett állomását, melynek értelmében az ember egységes filozófiai fogalmának rögzítésére irányuló törekvései miatt megkülönböztetett figyelem illeti meg. Az elemzések során látni fogjuk, hogy Kant végül kudarcot vall e nagyszabású „küldetés” teljesítésében, mindazonáltal az alapok megvetése szempontjából nélkülözhetetlen lépéseket tesz. A fentiek fényében tehát az erkölcsök metafizikájaként kidolgozott elmélet a tulajdonképpeniség egzisztenciális módusában tartózkodó jelenvalólét ontológiájának szerepét hivatott betölteni. A kanti argumentációk szemszögéből ennek alapját az képezi, hogy a moralitás intelligibilis szférájában is részesedő személyiség a transzcendentális fogalomrendszerben a feltétlen tisztelet tárgyaként nyeri el releváns ontológiai státuszát. Heidegger ezzel összefüggésben megfogalmazott lényegi kérdése a következőképpen hangzik: Hogyan határozható meg e létező (*personalitas moralis*) létmódja? Heidegger számára ennek alapját azon kanti alaptezés biztosítja, mely szerint az ember morális lényként történő elgondolása szükségszerűen maga után vonja annak belátását, hogy e lényt ontológiai értelemben sohasem ragadhatjuk meg pusztá eszközként, hanem nélkülözhetetlen, hogy ezen túlmenően a céltételezések érzékin-túli birodalmának részeként is tételezzük. „Az egész teremtsében bármit használhatunk *pusztán eszközként* is, amit akarunk, ha megvan hozzá a képességünk – egyedül az ember az, s vele együtt minden eszes teremtmény, aki *önmagábanvalóan cél*.”²

Heidegger eredeti filozófiai intenciói fényében azonban Kantnak az „erkölcsök metafizikáját” a „természet metafizikájától” élesen elhatároló megközelítése sem képes teljesíteni azokat a feltételeket, amelyek a személyiség létmódjának (a *Lét és idő* filozófiai kontextusának megfelelően a maga tulajdonképpeniségében megragadott Önmaga) végső ontológiai tisztázásához szükségesek. Mindazonáltal Heidegger leszögezi, hogy Kant elvitathatatlan érdekéként tartható számon, hogy sikerült döntő lépéseket tennie egy olyan ontológiai fogalomrendszer és elmélet kidolgozásának irányába, amely lehetővé teszi a *aDasein* egzisztenciális analízisét. A *personalitas moralis* kanti explikációja szolgál ugyanis alapul a személy (mint a célok birodalmába tartozó) és a dolog (mint a természeti determinizmus

2 Kant 2004a, 106-107.

szférájának része) között meghúzott éles kanti cezúrának. Heidegger a hagyománnyal szemben megtett „legjelentősebb előrelépés”-ként tartja számon, hogy Kant képes volt elhatárolni egymástól a személyt és a dolgot, melyek ennek következtében a létezés két eltérő alapl módjaként jelentek meg. Ez eredeti formájában Az erkölcsök metafizikájának a természet metafizikájával való éles kanti szembeállításában valósul meg, amely szoros összefüggésben áll a személy metafizikájának a dolog metafizikájától történő elhatárolásával. Álláspontja szerint azonban Kantnak ezen elhatárolás révén sem sikerült kilépnie az antik ontológiákat uraló értelmezési horizontból annak ellenére, hogy a személyiséggel nem rendelkező dologszerű tárgyakat élesen elkülönítette az emberi létmódtól, amelyet az öntudatnak az appercepció szintézisében megvalósuló transzcendentális egysége konstituál. Kantnál ugyanis mindkét szubsztancia (az énszerű *res cogitans*, és a nem-énszerű *res extensa*) ontológiai meghatározottságát tekintve egyaránt olyan létezők, amelyek természetüket tekintve nem különböznek az antikvitás szubsztancia-kategóriája által megragadható entitásoktól. Megjelölésükre Kant ugyan szintén a *Dasein*-terminust használja, de ennek fogalmi tartalma és filozófiai funkciója teljes egészében eltér a fundamentálonológia által alkalmazott *Dasein*-terminustól. A kanti értelemben vett *Dasein* ennél fogva kizárólag a dologszerűség statikus meglétét jelenti, míg a heideggeri *Dasein*-t léte tekintetében egy eredendő dinamizmus tartja fenn. Heidegger tulajdonképpeni célja az, hogy a kanti Én-értelmezést egy eredendő alapra támaszkodva, a *Lét és idő*-ben rögzített filozófiai intenció szerves részét képező ontológiai destrukció tárgyává tegye. Ezen keresztül kísérli meg igazolni, hogy a személyiség kanti interpretációja egy fundamentálonológiai indíttatású elmélet keretei között a maga egészét tekintve problematikus. E kérdésben Heidegger Kanttal szemben támasztott leglényegibb kifogása abban ragadható meg, hogy amikor a személyként elgondolt morális individuumot olyan létezőként határozza meg, mely szükségszerűen alá van vetve a szabadság által való okság törvényszerűségeinek, e morális személyiség létszerkezetét nem a maga eredendőségében tárja fel. Ugyanakkor azt is szem előtt kell tartanunk, hogy Heidegger célja nem a Kant által rögzített filozófiai eredmények elutasító mellőzése, hanem éppen a kidolgozandó új ontológiai rendszer architektonikájába történő pozitív beépítése. Mint ahogyan Fehér M. István fogalmaz: „[...] fel kell mutatni és érthetővé kell tenni a hagyományos ontológiai alapfogalmak (szubjektum, én, ész, szellem) <<születési bizonyítványát>>. A destrukció célja nem a hagyomány pusztá félretelése, hanem éppen annak pozitív elsajátítása.”³

Elemzésünk soron következő részében a *personalitas moralis* Kant által tematizált szerkezetére, továbbá Heidegger fundamentálonológiai kritikájában

3 Fehér M. 1992, 115.

betöltött funkciójára helyezzük a hangsúlyt. A fenti elvekkel összhangban a személyiség a tiszta erkölcsiség szférájaként, a szabadság intelligibilis birodalmaként határozódik meg. Az individuum érzékin-túli meghatározottságának a természeti törvények determinizmusától függetlenként elgondolt aspektusa, amely a szabadság által való okság alapját képezi az erkölcsi törvény feltétlen parancsa által vezérelt cselekedetek szférájában. Ily módon az emberi egzisztencia legmagasabb rendű lét-meghatározottságaként jelenik meg.

A fenti belátások alapján igazolható, hogy a heideggeri intencióknak megfelelően éppen a szubjektivitás ezen aspektusa bizonyul a legfontosabbnak, mivel rámutat annak lehetőségére, hogy a jelenvaló lét autentikus létszerkezete elvi értelemben a kanti filozófia interpretációjának keretei között is elgondolható legyen. Ennek fényében érthető, hogy Heidegger számára miért a kanti filozófia jelenti a „metafizika létfelejtés által uralt történetének” azon kitüntetett állomását, melynek értelmében az ember lényegfogalmára kitüntetett figyelem fordítódik. Kiinduló tézisünk szerint a heideggeri argumentumok explikációja elvezet a Kant-értelmezés végkövetkeztetéséhez is, mely szerint a transzcendentális megközelítés végső értelemben kudarcot vall e nagyszabású feladat végrehajtásában, mindazonáltal az alapok megvetése terén nélkülözhetetlen lépéseket tesz.

Heidegger értelmezői intencióinak az erkölcsök kanti metafizikájával összhangban ennél fogva arra kell irányulnia, hogy Kant elmélete képes-e betölteni a tulajdonképpeniség egzisztenciális létmódjában egzisztáló jelenvaló lét fundamentálonológiai alapvetésének szerepét. Ennek alapját Heidegger a szabadság által való okság princípiuma által meghatározott személyiség ontológiai státuszában fedezi fel, amely a kanti transzcendentális megközelítés keretein belül az erkölcsi törvény irányában tanúsított feltétlen tisztelet tárgyaként tematizálódik. „A törvény iránti tisztelet mármost annak tudata, hogy az akarat szabadon veti alá magát a törvénynek [...] Az e tiszteletet megkövetelő, s egyben ki is váltó törvény, mint látni való, csak a morális törvény lehet”⁴ A tisztelet kanti fogalmának heideggeri analízise ily módon összekapcsolódik a morális én (*personalitas moralis*) létmódjának ontológiai megragadására irányuló elsődrendű törekvéssel. A probléma Heidegger számára az alábbi formát ölti: Ontológiai értelemben hogyan ragadható meg a kanti morális szubjektum *a priori* szerkezete? Heidegger kérdésfeltevésének alapját azon kanti alaptézis biztosítja, mely szerint az emberi létmód megragadására hivatott filozófiai lényegfogalom e létezőt sohasem annak puszta eszköz-mivoltában, hanem ezen kívül a célok intelligibilis (magánvaló, érzékin-túli) birodalmának részeként is tételezi. A morális öntudat lényegfogalmának rögzítésekor Kant egy olyan alapra támaszkodik, amely az in-

4 Kant 2004a, 98-99.

dividuum intelligibilis meghatározottságának elsődleges forrását képezi. Ez azonosnak tekinthető az erkölcsi törvény irányában tanúsított feltétlen tisztelet érzésével. A tisztelet morális diszpozíciójának specifikuma abban rejlik, hogy nem vezethető le olyan elvekből, melyeket empirikus összefüggések határoznak meg. Egyedül a tiszta gyakorlati ész *a priori* szerkezetéből származhatnak azok a feltételek, melyek az eszes lényként elgondolt emberi szubjektum legmagasabb rendű ontológiai meghatározottságát alapozzák meg. Ennek lényege az individuumnak a szabadság által való okság elvének megfelelő létmódjában lelhető fel. Ez azt jelenti, hogy az erkölcsiség szférájában a szubjektum kizárólag a saját maga által megalkotott törvények követelő erejének rendelődik alá, melynek hatóköre egyetemes és abszolút. Az erkölcsi törvény ezen abszolút-érvényűségéből származik a morális személyiség akaratanak transzcendentális feltételeken nyugvó autonómiája. Ennek megfelelően az ember filozófiai értelemben olyan lényként határozódik meg, akinek cselekedeteit a személyiség érzékin-túli meghatározottsága determinálja. E létállapot garantálja, hogy az egyén oly módon tesz szert önmön belső állapota megragadására, hogy eközben semmiféle külső kényszernek nem veti alá magát. Ebből az is következik, hogy azon konkrét cselekedetei, amelyek személyiségének e specifikus szerkezetéből származnak, szintén az autonómia elvét kell, hogy kövessék. A tisztelet ennél fogva az individuum legmagasabb rendű ontológiai meghatározottságát, önmaga intelligibilis lényként történő tételezését alapozza meg. Heidegger ezzel összefüggésben rámutat arra, hogy a tisztelet ezen „érzése” a transzcendentális emberfogalom legfelsőbb fakultásából, az ésből ered, amely az erkölcsi törvény által támasztott követelmények egyetemes-érvényűségének forrását képezi. A morális érzésben ily módon az individuum önmagával szemben tanúsított általános felelőssége nyilvánul meg, ami a személyiség ontológiai struktúrájának alapja.⁵ Heidegger hangsúlyozza, hogy Kant a tisztelet fenti analízisének kivitelezése által kerül legközelebb a *Dasein*-ként felfogott jelenvalólét tulajdonképpeni önmaga-létének (autentikus egzisztencia) megragadásához.⁶ Ennek megfelelően a tisztelet érzékin-túli, ily módon a fizikai természet determinizmusától teljességgel független érzésében az emberi egzisztencia a szabad cselekvés abszolút képességeként nyilvánul meg. A szabadság e formáján alapuló, morális felelősség szolgál a tulajdonképpeni *Önmaga* elnyerésének alapjául.⁷ A tisztelet révén megvalósuló önmeghatározás képessége ennél fogva kizárólag egy olyan létezőt illethet meg, amely önmaga céljaként egzisztál. A tisztelet ily módon azonosnak bizonyul az önmaga iránt érzett felelősség érzésével. Az a

5 Heidegger 2001b, 171-173.

6 I. m. 173-174.

7 I. m. 174.

képesség, illetve lehetőség, hogy az individuum képes e diszpozícióra pozitív értelemben szert tenni, az öntörvényadás, illetve a morális autonómia meghatározottságaival ruházza fel. amelynek átélése során az individuum semmilyen külső kényszernek nem vetetik alá. E tézis érvényességének belátása az emberi lény metafizikai szabadságának transzcendentális megalapozását eredményezi. A létük tekintetében szabad lények ennél fogva Kant rendszerében intelligenciaként, intelligibilis lényekként jelennek meg. Heidegger szerint azonban Kant végső értelemben (a létezők összessége ontológiai horizontjára tekintettel) mégsem jut el odáig, hogy e létezők létmódját megragadja. Ebben keresendő ontológiai „mulasztásának” leglényegesebb mozzanata.⁸ „Az *Én létmódjáról az Én mint morális személy interpretációjából nem kapunk autentikus információt.*”⁹ A következőkben Heidegger e tézisének megvilágítására teszünk kísérletet.

A personalitas moralis kategóriájának fundamentálonológiai elégtelensége

A kiindulási alapot a problémának a fundamentálonológia nézőpontjából megvalósítandó analízise képezi. Heidegger ezzel összefüggésben megfogalmazott legfontosabb tézisével összhangban Kantnak az „erkölcsök metafizikáját” a „természet metafizikájától” élesen elhatároló distinkciója nem feleltethető meg azoknak a feltételeknek, melyek nélkülözhetetlenek lennének az erkölcsi személy ontológiai szerkezetének végső és egyértelmű tisztázásához. Mindazonáltal Heidegger leszögezi, hogy Kant elvitathatatlan érdeme, hogy sikerült döntő lépéseket tennie egy olyan ontológiai fogalomrendszer és elmélet megalkotása irányában, mely reális alapként szolgálhat a *Dasein* egzisztenciális analitikája számára. A *personalitas moralis* kanti explikációja szolgál ugyanis alapul a személy (a célok birodalmának részét képező entitás) és a dolog (mint a természeti determinizmus szférájának része) között megállapított éles kanti cezúrának. Heidegger a hagyománnyal szemben megtett „legjelentősebb előrelépése”-ként tartja számon, hogy Kant ontológiai értelemben elhatárolta egymástól a személyt és a dolgot, melyek ily módon filozófiájában a létezés két eltérő alaplómódjaként fejeződtek ki. Heidegger úgy véli, hogy Kant világosan látta annak lehetetlenségét, hogy a személyként felfogott szubjektumot meglévőként, azaz kéznéllevő szubsztanciaként interpretálja, azonban a létezők létmódjainak ezen alapvető elhatárolásán keresztül

8 I. m. 180.

9 Uo.

sem sikerült meghaladnia az antikvitás ontológiai attitűdjét uraló értelmezési horizontot.¹⁰ Ennek következtében Kant ontológiai irányú kérdésfeltevése pusztán arra korlátozódik, hogy mind a természeti létezők, mind pedig a személyek (intelligenciák) létehez a szubsztancia hagyományos fogalma mentén közelít. A szubjektumot így módon a természeti tárgyakkal természete szerint egynemű, dologszerű képződményként fogja fel. E felfogás alapjaiban kerül szembe Heidegger jelenvalólét-értelmezésével: A jelenvalólét szubsztanciája egzisztenciaként, tehát mindenfajta dologszerűség ellenpontjaként tematizálódik: „[...] az *ember szubsztanciája az egzisztencia*.”¹¹ A *fenomenológia alapproblémái* kontextusában a szubjektum létének a megléttel való azonosítása az ember ontológiai értelemben vett végességének, ennek következményeként pedig az autentikus önmegértés elvi lehetetlenségének állítását implikálja. A személyek így módon véges szubsztanciaként értelmeződnek, létük szerkezete tehát nem fedhető fel a maga teljességében. Ennek ténye az emberi megismerést elsődlegesen meghatározó receptivitás alapján igazolódik, amely egyben e létmód végességét is feltárja: „A véges szubsztanciák egy másik létezőből csupán azt fogják fel, amit ez a létező önmaga hatásaként a megragadó szubsztancia felé fordít.”¹² Az emberi létmódra jellemző végesség tehát a szubjektumnak a receptivitásra való szükségszerű ráutaltságában keresendő, vagyis az arra való képtelenségben, hogy önmaga egy másik létező megteremtője, elő-állítója legyen. E tézis elfogadása annak belátásához vezet, hogy Kant szubjektumfelfogása az egzisztenciális analitika keretein kívül reked. Ebből következik, hogy nem képes pozitív módon rámutatni a személyiséggént felfogott emberi egzisztencia tényleges ontológiai szerkezetére.¹³ A *Kant és a metafizika problémája* című mű koncepciójával összhangban éppen e tényből következik Kant visszariadása a transzcendentális képzelőerő által *A tiszta ész kritikája* kontextusában betöltött funkciónak az emberi létmód egészére kiterjedő, ontológiai érvényű kiterjesztésétől. Az emberi létmód autentikus ontológiai meghatározottsága a transzcendentális képzelőerő tevékenységéből származik, amennyiben az idő transzcendentális horizontjának konstitúcióján keresztül egységet teremt a megismerés két konstitutív eleme, az érzékiség és a gondolkodás (értelem) között. Kant ennek megfelelően Heidegger szerint az ókori-középkori ontológia pályáját járja be annak ellenére, hogy a személylét attribútumaival nem rendelkező, a meglét (szintén a *Dasein*-terminus szerepel, azonban jelentése teljes egészében eltér a *Lét és idő*-ben használt terminusétól) kategóriájával jellemzett,

10 I. m. 187.

11 Heidegger 2001a, 248. (kiemelés az eredetiben)

12 I. m. 190.

13 I. m. 194.

dologszerű szubsztanciaként felfogott tárgyakat határozottan az emberi létmódtól eltérő természetüként tételezte. Kantnál ugyanis a létező mindkét aspektusa, az én mint *res cogitans* és a nem-énként felfogott természet mint *res extensa* ontológiai meghatározottságuk szerint egyaránt *szubsztanciák*. Meghatározásukkor Kant ugyan szintén a *Dasein* fogalmát alkalmazza, azonban ennek jelentéstartalma és ontológiai funkciója teljes egészében eltér a fundamentálonológia által alkalmazott *Dasein*-terminusétól. Eszerint a Kant által használt *Dasein* szükség-szerűen egy szubsztancia meglétére kell, hogy vonatkozzon. A Heideggeri *Dasein*-fogalom ellenben azon létmód megnevezésére szolgál, amely specifikusan az emberi egzisztenciát világban – benne – létként jellemzi az időbeliség transzcendentális horizontjába ágyazottan. A fenti állítás fényében a Heidegger Kant-interpretációjának egészét meghatározó törekvés abban jelölhető meg, hogy a kanti Én-értelmezést a jelenvalólét egzisztenciális analitikájára mint eredendő alapra támaszkodva vesse alá az ontológiai destrukció eljárásának. Ennek révén arra próbál rámutatni, hogy a morális meghatározottságú személyiség átfogó kanti interpretációja a fundamentálonológia módszertani elveinek tükrében a maga egészét tekintve problematikusnak bizonyul. E tézissel összefüggésben Heidegger Kanttal szemben támasztott leglényegesebb kritikai állásfoglalása úgy fogalmazható meg, hogy Kant, amikor a személyiségként elgondolt morális individuumot olyan létezőként határozza meg, mely egyedül a szabadság által való okság törvényszerűségeinek van alárendelve, mindazonáltal e létező ontológiai alapjához nem férhet hozzá. Ennek lehetetlensége a receptivitásnak az emberi szubjektum felett gyakorolt „egyeduralmából” vezethető le. A véges szubsztancia nem képes egy másik szubsztanciát a maga teljességében megismerni, mert annak nem megteremtője, pusztán csak befogadója. Létező csak elő-állítottként lehet számára adott, mégpedig oly módon, hogy az empirikus szemlélet által megjelenítettként afficiálja a megismerőtevékenységet. Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy Heidegger célja nem a Kant által elért filozófiai eredmények elutasító cáfolata, hanem azoknak az ember új alapokra helyezett ontológiájába történő integrálása. Ennek legfőbb célját az emberi végesség *a priori* elvekre alapozott, átfogó ontológiai explikációja jelenti, amely a *Kant és a metafizika problémája* című műben kerül kidolgozásra.

Heidegger szerint a személy és a dolog ontológiai értelemben történő megkülönböztetése a moralitás kanti koncepciójának legfontosabb mozzanata, amely közvetlen kapcsolatba leszögezi, hogy Kant mind a személy, mind pedig a „dologi” létmód tárgyalása során a '*Dasein*' – terminusát alkalmazza, ezáltal felmutatja a heideggeri Kant-értelmezés központi problémáját. A '*Dasein*' Kant által használt fogalma ugyanis a heideggeritől radikálisan eltérő jelentéstartalommal rendelkezik, mivel olyan létezőkre vonatkozik, melyeknek létszerkezete a

szubsztancialitás elvén alapul. Ebből következik, hogy Heidegger a morális szubjektumnak Kant által a tisztelet érzésének elemzésén keresztül feltárt szerkezetét – az ember metafizikai lényegfogalmának meghatározása terén felmutatott eredmények ellenére – egészében véve problematikusnak tekinti.

A personalitas moralis explicit heideggeri értelmezése

A továbbiakban a *personalitas moralis* létmódjára vonatkozó heideggeri elemzéseket tesszük konkrét vizsgálat tárgyává. *A fenomenológia alapproblémái* 14. paragrafusában kerül sor a kanti morális szubjektivitás átfogó és explicit kritikájára, amelyet a *Lét és idő*-ben explikált fenoménfogalom alapoz meg. Heidegger szerint a kanti Én-felfogás leglényegesebb eleme, amelyen keresztül bepillantást nyerünk az emberi szubjektivitás lényegébe, a személylét és annak specifikus szerkezete. A személy a kanti filozófiában morális öntudatként tematizálódik, vagyis a tulajdonképpeni (autentikus) értelemben vett személyiség ontológiai szerkezeteként. A moralitás további kulcsfogalmaként Heidegger a személyiséggént felfogott individuum önmeghatározásának azon aspektusát emeli ki, miszerint e lény természetéből következően önmaga céljaként egzisztál, tehát ontológiai értelemben öncélként határozható meg. Ebből következik, hogy létmódját tekintve radikálisan el kell különülnie a pusztán dologi szubsztanciaként elgondolt természeti létezőktől. (*res extensa*) E létezők Heidegger szerint nem képesek saját létezésük öncélként történő tételezésére, tehát minden esetben pusztán eszközként gondolhatóak el, melyeket az öncélként tételezett létezők tevékenységeik során felhasználnak.¹⁴ Gondolatmenete konklúziójaként Heidegger leszögezi, hogy „Az erkölcsök metafizikájának” (ami a személy ontológiájaként is elgondolható) és a „természet metafizikájá”-nak (a kéznéllevő dolgok metafizikája) elhatárolása révén Kant döntő előrelépést tett az emberi létmód fundamentálonológiai meghatározásának irányába. Ez véleményünk szerint abban nyilvánul meg, hogy tézisei által pozitív értelemben megelőlegezte az (*Lét és idő*-ben kifejtésre kerülő) *ontológiai differencia* elvét, amely Heidegger gondolkodásának egyik alappillére.¹⁵

A heideggeri kritika leglényegesebb pontja értelmében a *personalitas moralis* struktúrájának és létmódjának kidolgozása során Kant a személyiség létmódját ontológiai értelemben dologként (*Ding, res*) ragadja meg.¹⁶ Ennek értelmében a

¹⁴ Heidegger 2001b, 175-176.

¹⁵ I. m. 177.

¹⁶ I. m. 178.

személy olyan „dolognak” tekinthető, amely önmaga céljaként egzisztál. E meghatározás az összes pozitív ontológiai következménye ellenére sem teszi hozzáférhetővé a jelenvalólétként felfogott emberi „szubjektivitás” létmódját,¹⁷ mivel Kantnál alapvetően hiányzik az a kérdésfeltevés, amely a hagyományos ontológiai diskurzustól eltérően nem a szubsztancia kategóriájában rögzíti a létmegértés elsődleges forrását. Ily módon Kantnak az ember tulajdonképpeni létszerkezetéhez sincs pozitív hozzáférése. „[...] (Kant) sehol sem mondja, hogy az emberre tekintettel az egzisztencia és az ittlét fogalmának más értelme van, vagy hogy milyen értelme van.”¹⁸

Elemzésünk soron következő részében a *Lét és időben* megjelenő szubjektivitás-kritikát helyezzük fókuszpontba. A korai főműben Heidegger elsősorban a kanti szubjektivitás-felfogásnak a saját ontológiai koncepciója szemszögéből relevánsnak tekinthető hiányosságaira mutat rá, a pozitív eredmények kiemelése jellemzően nem kerül előtérbe. Heidegger szerint Kant elmélete a transzcendentális szubjektivitás (*appercepció*) *a priori* szerkezetéről és működéséről nélkülözi mind a *Dasein* egzisztencia-szerkezete, mind a világfenomén adekvát megértését. A képzetek sokféleségének egy tudatban megvalósuló szintézisét megalapozó transzcendentális princípium *A tiszta ész kritikájában* az emberi megismerés legelső alapelveként fogalmazódik meg.¹⁹ Heidegger szerint Kant a szubjektum és az objektum interakcióját két kéznéllevő dolog közvetlen egymásra-hatásaként ragadja meg, ily módon a létezők ontikus horizontjának foglya marad.²⁰

A fentiekből következik, hogy az appercepció szintetikus egységének tételezése során Kant számára az Én mint Önmaga annak autentikus létmódjában elérhetetlen maradt. Nem jut el az Önmaga adekvát értelmezéséhez, pusztán egy kéznéllevő szubsztancia (*res cogitans*) önmagával való azonosságát posztulálja.²¹ „Az Önmaga létére vonatkozó ontológiai kérdést meg kell szabadítanunk attól, ami előzetesen mindig kézenfekvőnek tűnik, [...] hogy egy stabilan kéznéllevő önmaga-dologként kezeljük.”²² Az ily módon koncipiált szubjektum nem rendelkezhet a *világ* fenoménjének megfelelő jelentésével sem, mivel „Az én gondolkodom”-nak az appercepcióban megvalósuló szintézise kizárólag világonbelüli (tehát a „kéznéllevőség” létmódjával felruházott) tárgyakra vonatkozhat, az én-szubjektumot is beleértve.²³ A szubjektivitás e struktúrája éles ellentétben áll a

17 I. m. 179.

18 I. m. Uo.

19 Kant 2004b, 147. sk.

20 Heidegger 2001a, 237.

21 I. m. 370.

22 I. m. 374.

23 I. m. 369-370.

jelenvalólét mint *Világban-benne-lét* egységes fenoménjével. Kant tehát azért tekinthette reálishan fennálló problémának az értelem transzcendentális egység-funkcióinak a lehetséges tapasztalat tárgyaira való alkalmazását, mert lényegében egy izolált szubjektumot gondolt el, mely ontológiai értelemben elkülönül a tárgyak (jelenségek) összességétől.²⁴ Heidegger e belátásból kiindulva arra következtet, hogy Kantnak az Én-szubjektum ontológiai kitüntettségének igazolása érdekében egy, a reális objektivitás dolog szférájától létszerűen elkülönített, „világnélküli” szubjektumot kellett tételeznie. Ennek eredményeként kerül alapvető ellentétbe a *Dasein*-analízis célkitűzésével, amely a szubjektív és objektív létszféra között fennálló radikális különbséget, mely a hagyományos ontológiák számára módszertani „iránymutatóként” szolgált, már a kiindulópont vonatkozásában érvénytelennek tekinti. Hubert L. Dreyfus álláspontja szerint Heidegger leglényegesebb és egyben legradikálisabb filozófiai újítása éppen ezen a ponton ragadható meg: azt szorgalmazza, hogy a metafizika történetét kezdettől fogva meghatározó, ezzel együtt megoldhatatlannak látszó problémákat generáló ismeretelméleti megközelítést az egzisztenciál-ontológiai problémakezeléssel kell helyettesítenünk. A kanti szubjektum-modell ennél fogva a *Dasein* nem-tulajdonképpeni létmódját vetíti előre. E létmód keretein belül a jelenvalólét a környező-világban útjába kerülő dologszerű létezők viszonyai között érti meg magát. A *Dasein* egységes fenoménjével szembeállított kanti szubjektum-objektum dualizmus tehát azt eredményezi, hogy az Én elsődlegesen nem önmagára támaszkodik, hanem egzisztenciáját más, tőle független létezőkhöz viszonyítva határozza meg.²⁵ „A természetes Én-ről való beszéd az Akárki-Önmaga sajátja.”²⁶ Heidegger kritikai álláspontjának relevanciáját az egzisztenciális analitikának a korábbi, prefenomenológiai attitűddel szembeni oppozíciója biztosítja, amely magában foglalja a világfogalommal összefüggésben meglévő alapvető jelentésbeli különbséget.

Konklúzió

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy amennyiben a kanti én-interpretáció egészéhez a *Dasein*-analízis módszertani megfontolásai felől közelítünk, a vele szemben megfogalmazott heideggeri kritika megalapozottnak és relevánsnak tekinthető. Elemzéseink láthatóvá tették, hogy Heidegger interpretációjában a

24 I. m. 372.

25 I. m. 372-373.

26 I. m. 372.

szubjektivitás transzcendentálfilozófiai megközelítése egy olyan elméletként nyer értelmet, amely a leglényegesebb pontokon a fundamentálonológia által kitűzött célokat vetíti előre. Ez az elemzések során abban mutatkozott meg, hogy Heidegger mindvégig magától értetődőnek tekinti, hogy Kant végső célja éppúgy az emberi létmód egészének teljességre törekvő és rendszeres filozófiai felvázolása, mint a jelenvalólét egzisztenciális analitikájának, illetve a rajta alapuló fundamentálonológiának. Azonban a legalapvetőbb kérdésben, ti. az emberi létmód egészét átfogó ontológia módszertani elvei tekintetében radikális eltérések mutatkoznak meg. Emiatt különösen fontos, hogy az ontológiatörténet egészének destrukcióját vezérelvül választó egzisztenciális analízis éppen az Énnel mint az emberi egzisztencia metafizikájának kulcsfogalmával összefüggésben kísérli meg tisztázni a filozófia addigi története során mindvégig téves kiindulópontból értelmezett alapvető problémákat. A heideggeri gondolatmenetek elemzése során a filozófia története során feltáruló metafizikai „tévedéssorozat” az, amely a *Lét és idő* legelső fejezetében félreérthetetlenül jelzi a filozófus azon törekvését, hogy egy radikálisan új ontológiai kiindulópontot tételezzen. Eszerint a lét értelmére irányuló kérdéssel kapcsolatos legnagyobb probléma nem a rá adandó válasz hiányában rejlik, hanem abban, hogy a kérdést a nyugati metafizika eddigi története során még senkinek sem sikerült megfelelően feltennie.

Irodalom:

Dreyfus, Hubert L. 1991. *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge, Cambridge University Press.

Fehér M. István 1992. *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl.

Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest, Osiris.

Heidegger, Martin 2001. *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osiris.

Kant, Immanuel 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.

Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.

Kocsis Éva:
Első, második és harmadik személyű referencia

Gondolatainkhoz való közvetlen és sokszor tévedhetetlennek hitt hozzáférésünk miatt azt gondoljuk, hogy más módon tulajdonítunk hiteket, cselekedeteket magunknak, mint másoknak. Amit azonban fogalmak segítségével el tudunk gondolni magunkról, azt el tudjuk gondolni másokról is, ez pedig nem implicálja, hogy speciális tudásunk lenne saját állapotainkról. Dolgozatom témája nyelvfiziológiái és ismeretelméleti szempontból meghatározni azon sajátosságokat, melyek az első, a második és a harmadik személyű referencia közös jellemzői, nagyobb hangsúlyt helyezve az első személyű referencia vizsgálatára. Továbbá amellett érvelek, hogyha el is fogadjuk, hogy az „én” névmásról ugyanazon kereten belül adhatunk számot, akárcsak a „te” és az „ő” kifejezésekről, fenntartható, hogy az „én” öntulajdonításaink eliminálhatatlan eleme, szemantikailag redukálhatatlan nem-indexikus kifejezésekre, és az első személyű gondolatok szubjektivitása nyelvi szinten az aktuálisan használt szavaink megválasztásánál manifesztálódhat.

Az első személyű referencia jellemzői

1. A magunkról szóló gondolatok tárgya

A magunkról való tudásunk kifejezéséhez az „én” névmást használjuk, ami expliciten vagy rejtett alany formájában minden magunkról szóló kijelentésünkben megtalálható. Az „én” Kaplannál egy tiszta indexikus, mert a referencia¹ meghatározásához a mondat kontextusán és az első személyű névmás kimondásán kívül nincs szükség másra.² Egy nyelvi jel karaktere Kaplannál az, amit a kompetens beszélő ismer, konvencionális szabályokon alapul, és ez tekinthető a szó állandó

1 A referencia vagy jelöllet a referálás aktusának tárgya, akire vagy amire egy adott kifejezéssel utalunk.

2 Kaplan, D.: Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals. In: Almog, J. – Perry, J. – Wettstein, H. (eds.): *Themes from Kaplan*. Oxford, Oxford University Press, 1977. 491-493.

jelentésének. Az „én” esetében ez úgy hangzana, hogy ’az, aki most másokhoz beszél’, mely definíció Frege-nél is megtalálható.³

Ha azonban annyit mondunk az „én”-ről, hogy arra a személyre referál, aki egy adott kontextusban éppen akkor használja, ez nem elegendő egy első személyű gondolat *magyarázatához* – ahogy ezt Anscombe is megjegyzi⁴ –, mivel nem valószínű, hogy pusztán úgy gondolnánk magunkra, mint az, aki éppen beszél, és e meghatározással nem mondunk semmit az én-gondolatok különbözőségéről. Frege talán éppen emiatt vezet be egy másik definíciót az „én”-re, miszerint mindenki sajátos és eredeti módon meghatározott ön maga számára, ahogyan ez senki más számára nem lehetséges.⁵ Az „én” e két meghatározása közti különbségből is látható az a nehézség, hogy nem nagyon tudunk mit mondani róla a referált tárgy nélkül, ezzel azonban a jelöletről adunk egy újabb számadást, és nem arról, hogy mit gondolunk az „én” magyarázatának, jelentésének. De mire referál, ha referál egyáltalán? Ha egy gondolkodó dolog a gondolkodása segítségével magára akar referálni, akkor az egyik véglet az, amikor nincs belefoglalva egy ego magában a gondolkodásban, és akár azt is mondhatnánk egyes szám harmadik személyben, hogy ’ez gondolkodik’. Erre jó példát találhatunk a német személytelen szerkezetek esetében, mint pl. ’es regnet’ (esik), melynek analógiájára azt kellene mondanunk, hogy ’es denkt’ (vagyis gondolkodik, ahol nem a nőnemű ’sie’ vagy a hímnemű ’er’ harmadik személyű névmással utalunk az alanyra). A másik véglet, ha az elgondoló, akire referálok, egy transzcendentális ego, egy olyan entitás, ami elvben elérhetetlen az érzéki észlelés számára.⁶

Az egyik legismertebb, az „én”-t nem referáló kifejezésnek tekintő megközelítés Anscombe-hoz köthető, aki szerint az, hogy rossz tárgyat ragadjunk meg az „én” használatával kizárt, mert egyáltalán nem beszélhetünk semmiféle tárgy megragadásáról. Az „én” nem egy név, sem más típusú kifejezés, melynek a logikai szerepe az, hogy referenciát hozzon létre. Az „én” használatával a helyes tárgyhöz való jutás, azaz, hogy valóban mi vagyunk saját gondolataink létrehozói, garantált, így nincs szükség a referáló aktusra. Ezért mondja azt Anscombe, hogy „...ha az „én” egy referáló kifejezés, akkor Descartes-nak volt igaza...”, vagyis

3 Frege, G.: A gondolat. In: Máté András (szerk. és ford.): *Logikai vizsgálódások. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1918 (2000). 202-203.

4 Anscombe, G. E. M.: The First Person. In: Guttenplan, S. (ed.): *Mind and Language*. Oxford, Clarendon Press, 1975. 48.

5 Frege, G.: A gondolat. I. m. 202-203.

6 Shoemaker, S.: Self-Reference and Self-Awareness. *The Journal of Philosophy*. 1968, 65, 19. 556.

7 Anscombe, G. E. M.: The First Person. I. m. 58.

amire referálnánk, az belső tudatfolyamunk lenne, és nem egy konkrét, világban létező személy.

Anscombe-nál az „én” semmilyen használatkor nem referál, ami a Wittgenstein által bevezetett alanyi használatnak feleltethető meg. Ez esetben nem áll fenn a tévedés lehetősége azt illetően, hogy én vagyok-e egy adott állításom alanya. Amennyiben ez mégis kérdéssé válik, az „én” tárgyi használatáról beszélhetünk, melynél előfordulhat, hogy úgy hiszem, magamra referálok, de állításom valójában egy másik személyre vonatkozik.⁸ Amennyiben csak a wittgensteini alanyi használatot ismerjük el, úgy kizárjuk annak lehetőségét, hogy az „én” előfordulásakor olykor tévedjünk az alanyt illetően, ami pedig nyilvánvalóan létező jelenség. Ha például egy kirakat üvege előtt állok, és azt mondom, hogy „(Én) látom az üvegben, hogy fújja a(z én) hajamat a szél.”, nem biztos, hogy igaz lesz rám az állítás, mert elképzelhető, hogy közvetlenül mögöttem áll egy másik ember, akit a mondat kimondásának idejekor nem vettem észre, és valójában az ő haját fújja a szél. Így rosszul azonosítom az alanyt, mert nem magamra, hanem egy másik személyre referálok a mondatban szereplő első személyű névmással.

Legtöbb jelentéssel bíró nyelvi kifejezésünkhöz hozzá tudunk kapcsolni egy tárgyat, amire a jelentés vonatkozhat, intuíciónk alapján ez az „én” esetben sincs máshogy: az, aki éppen beszél egy, a minket körülvevő világ részének tekinthető személy. Az Evans által megfogalmazott Russell-elv⁹ ki is mondja, hogy csak akkor tudunk elgondolni egy gondolatot, ha van annak tárgya. Ebben a dolgozatban nem vizsgálom a tárgyfüggő gondolatok kérdését, viszont amellet

8 Az „én” két használatának leírása Wittgensteinnél: „Az „én” vagy az „enyém” használatának két különböző esete van, amelyeket a „tárgykénti használatnak” illetve „alanykénti használatnak” nevezhetnénk. Az előbbire példák a következők: „Eltört a(z én) karom”, „(Én) 6 incset nőttem”, „(Én) bevertem a homlokomat”, „A szél fújja a(z én) hajamat”. Az utóbbira a következők: „Én látom ezt és ezt”, „Én hallok ezt és ezt”, „Én próbálom felemelni a kezemet”, „Én azt hiszem esni fog”, „Énnekem fáj a fogam”. A két kategória közötti különbségre rámutathatunk, ha azt mondjuk: az első kategória esetei egy bizonyos személy felismerését foglalják magukban, és ezekben az esetekben lehetséges tévedni, vagy inkább úgy kellene mondani: a hiba lehetősége biztosítva van. (...) Másfelől, amikor azt mondom, hogy fáj a fogam, akkor nincs szó semmilyen személy azonosításáról. Megkérdezni, hogy „biztos vagy benne, hogy *neked* vannak fájdalmaid?” értelmetlen lenne. (...) A következő megfogalmazás adja magát: éppannyira lehetetlen a „Nekem fáj a fogam” állítás megtételekor összetévesztenem magamat egy másik személlyel, mint amennyire lehetetlen tévedésből felnyögni a fájdalomtól. Azt mondani, hogy „Fájdalmaim vannak” semmivel sem inkább egy állítás egy bizonyos személyről, mint a nyögés.” Ambrus, G.: Russell az „én” jelentéséről és az Én azonosításáról. *Világosság*. 2005. 12, 49.

9 Evans, G.: *The Varieties of Reference*. McDowell, J. (ed.). Oxford, Oxford University Press, 1982. 65.

elköteleződöm, hogy az „én” egy referáló kifejezés, az önreferencia tárgya pedig egy világbeli, testi és szellemi öntudatossággal rendelkező személy.

2. Belülről származó tudás

A következőkben azt vizsgálom, hogy milyen típusú tudásra teszünk szert akkor, amikor magunkra referálunk, és mi jellemzi azt. Searle szerint az a mód, ahogy valaki a saját mentális állapotairól tud, nem fogható fel úgy, mint amikor egy hozzánk képest külső tárgyat észlelünk: nincs különbség a megfigyelés és a megfigyelt tárgy között, az észlelés és az észlelt tárgy között. A látás modellje arra az előfeltevésre épít, hogy e kettő között különbség van, de az introspekciónál nincs lehetőség erre az elkülönítésre. Bármely introspekciónál, amivel saját mentális állapotomról rendelkezem, maga az a mentális állapot.”¹⁰

Arisztotelész szerint az érzéki észlelés a hozzánk képest másvalamiről vagy magunkról *mint másról* való tudásnak a módja.¹¹ Az első személyű referencia egy személlyel meglévő, tudást adó kapcsolaton alapszik, de e kapcsolatnak a természetéből kell következnie, hogy az, aki felé fennáll, saját magam. Az önreferenciát e reláció, az azonosság konstituálja: nem észlelés, hanem annak révén jutunk első személyű tudáshoz, hogy mi magunk vagyunk a tárgy, közvetítés, érzékelés nélkül. Így, amikor magamra referálok, nem arról van szó, hogy ismerem a tárgyat belülről, hanem arról, hogy innen nézve referálok rá.¹² Megjegyzendő, hogy az azonosság nem implikál azonosítást. Eszerint a magunkra való referálás során nem kell azonosítási lépés(ek)e)t végeznünk, a referálót azonosítani a referált tárggyal. Ha olyan módon ismerem egy tárgyat, hogy nincs helye annak a kérdésnek, hogy én vagyok-e az a tárgy, akkor egy azonosítás-mentes első személyű gondolattal rendelkezem.¹³ Saját cselekedeteim és hiteim öntulajdonításakor tudom, hogy valamit szándékosan teszek azáltal, hogy teszem, és tudom, hogy hiszek valamit azáltal, hogy hiszem, mivel minden tudatos, szándékolt cselekedetemet kísérnie kell az én teszem, és minden hitemet az én hiszem gondolatnak. Így a cselekvések és a hitek Rödl szavaival élve a spontaneitás aktusai, ennek révén tudunk róluk. A spontaneitás fogalma Kantnál, McDowellnél egyaránt megtalálható, és lényegében a gondolkodásnak,

10 Rödl, S.: *Self-Consciousness*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2007. 99.

11 I. m. 8.

12 I. m. 58-62.

13 I. m. 60.

a receptivitás pedig az észlelésnek feleltethető meg. A receptív tudás független tárgytól, míg a spontán azonos azzal.¹⁴

Az én-gondolatok e jellemzése tekinthető úgy, mint ami a wittgensteini alanyi használat lényegét ragadja meg. Emellett azonban fontos szem előtt tartani a külvilággal való kapcsolatunkat is. Miközben magunkról gondolkodunk, mindig megadhatunk az „itt” kifejezéssel egy helyet a világban, ahol mindez történik. Evansnál az „én” és az „itt” indexikusok közötti analógia kiindulópontja, hogy használatukkor egyik esetben sem elegendő a pusztán szó sor egy teljes gondolat kifejezéséhez, hanem a helyes megértéshez még további körülmények ismerete szükséges. Ez általában az indexikusokra jellemző kontextus-függőségből adódik. Az „én” nem tartható elsődlegesebbnek, mint az „itt”, mivel nem arról van szó, hogy először világos fogalmunk lenne arról a tárgyról, ami mi magunk vagyunk a világban, aztán fogalmat alkotunk arról, hogy milyen is nekünk egy konkrét helyen lenni – mondja Evans.¹⁵ Az itt-gondolatok egocentrikus típusúak, és nem úgy azonosítom őket, „ahol én vagyok”. Ez annyit jelent, hogy az alany úgy fogja fel magát, mint aki kiindulópont a tér középpontjában, és a tőle különböző helyzetben (jobbra, előtte stb.) lévő dolgok az egocentrikus terébe tartoznak. Az „itt” egy többé-kevésbé kiterjedt területet jelöl, ami az alanyra összpontosul.¹⁶ Magunkkal mint fizikai létezőkkel kapcsolatban különböző képességek révén teszünk szert tudásra, elsősorban a proprioceptív érzékelésünkkel, ami azt jelenti, hogy egocentrikus terünkben képesek vagyunk érzékelni az egyensúlyunkat, a hőmérsékletet, az irányokat stb. E képességek segítségével nemcsak tudást szerzünk magunkról, hanem el tudjuk határolni magunkat mint tárgyakat más világbeli tárgyaktól.¹⁷

Elképzelhető, hogy az „én” használatakor nem tudok további információkat megadni magamról, lehet, hogy amnéziás vagyok, és a nevemet is elfelejtem, de abban úgy tűnik, nem hibázok, hogy az „én”-nel ilyenkor is magamra tudjak referálni. Ugyanígy az „itt”-nél és a „most”-nál: nem biztos, hogy meg tudom adni a pontos helyet és időt, ahol és amikor éppen vagyok, de bármikor tudok rá referálni az „itt” és a „most” indexikusokkal. Mindez annak következménye, hogy a magunkról szerzett tudás esetében nem a hagyományos észlelő – észlelt tárgy viszonyról beszélhetünk, amit az is alátámaszt, hogy az önreferencia esetében nem tudjuk elkövetni azokat a hibákat, melyek egy hozzánk képest külső tárgy észlelésénél felléphetnek.

14 I. m. 120-121.

15 Evans, G.: *The Varieties of Reference*. 153.

16 I. m. 153-154.

17 I. m. 220-221.

E hibák egyike, ha névvel referálunk egy tárgyra, mivel azonosíthatjuk rosszul, hogy kihez vagy mihez tartozik a név. A demonstratív referenciánál szintén nem garantált a jelöllet helyes meghatározása (pl. amikor „ez”, „az” szavainkkal referálunk, melyhez rámutató aktus is társulhat), mert ekkor tévesen azonosíthatunk egy olyan tárgyat, amivel korábban már találkoztunk. Továbbá hibázhatunk akkor is, ha nem vesszük észre, hogy az észlelési folyamatban kicserélték a tárgyat egy másikra. Az „én” használatakor nem szembesülünk e problémákkal. Még ha leírással is akarnánk megadni a jelölletet (pl. ...az a személy, aki...), akkor is tudnom kellene, hogy én vagyok az, akire a leírás vonatkozik, amit akár egy további tagmonddal ki is fejezhetnék (pl. ...ez a személy *én* vagyok...), ezért a referált tárgy megadásakor felesleges lenne ilyen típusú leírásokhoz folyamodnunk. Castañeda redukálhatatlansági tézise egyértelműen ki is mondja: az „én”-t lehetetlen más olyan kifejezésekre redukálni, melyek nem tartalmazzák azt.¹⁸

Hasonló megfontolásokat találunk Perrynél is, aki lényegi indexikusnak tekinti az első személyű névmást, ami annyit takar, hogy egy „én”-t tartalmazó mondat jelentése nem adható meg egy azt nem tartalmazó leírással. Legszemléltetőbb példája az, amikor az áruházban egy bevásárló kocsival haladva Perry hirtelen felismeri, hogy „Én vagyok a szemetelő vásárló.”. A mondatban az lesz az „én” lényegi szerepe, hogy garantálja a gondolat és a cselekvés közti közvetlen kapcsolatot (vagyis azt, hogy felismerem, hogy én szemeteltem, és ennek hatására fogok cselekedni a rend helyreállítása érdekében – ha leírást használnánk az indexikus helyett, akkor lerombolódna az a magyarázati erő, ami az indexikus esetében fennáll), és az önmagunkhoz való privilegizált hozzáférést.¹⁹ E lényegi indexikus használatakor *tudom*, hogy én vagyok a mondatom alanya, míg egyetlen leírás sem lenne képes biztosítani ezt a tudást, amíg fel nem ismerem, hogy én vagyok az, akire azok vonatkoznak. Ami a leíráshoz képest többlet, az az első személyű gondolatok szubjektivitása, ha azonban mindezt magyarázni szeretnénk, olyan fogalmakat kellene használnunk, amiket másokról is tudnánk állítani, nemcsak saját magunkról. A következő szakaszban ez utóbbi magyarázatát fejtem ki, az én-gondolatok szubjektivitására az utolsó fejezetben térek ki.

18 Castañeda, H.-N.: *Thinking, Language, and Experience*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, 71-73.

19 Perry, J.: The Problem of the Essential Indexical. *Noûs*. 1979, 13, 1. 1-3.

Amikor egy adott tárgyra, akár a személyünkre referálunk, akkor fogalmak alá tartozóként ragadjuk meg azt. Ezt az elvet megtalálhatjuk már Fregénél, Evans például általános kényszerítő elvnek tekinti, melynek kiindulópontja, hogy egy gondolat lényegileg strukturált, egymástól elkülönült fogalmi képességek működtetését foglalja magában. A „John boldog.” kijelentés pl. a gondolatok két sorának metszéspontjában áll: ha el tudjuk gondolni, hogy „John boldog.”, akkor azt is el tudjuk gondolni, hogy bárki máshoz kössük a boldogság fogalmát, és ha el tudjuk gondolni valakiről, hogy boldog, akkor azt is el tudjuk gondolni róla, hogy szomorú, mivel egy gondolat csak a fogalmi képességek hálójában tud működni. Azt az elgondolhatóságot, hogy mit jelent valakinek boldognak lenni, az biztosítja, hogy bármilyen más alany esetében is használhatjuk ezt a fogalmat, ettől megismételhető egy fogalom predikálása.²⁰

A magunkról tehető állítások *fogalmi szinten* semmiben sem különböznek más személyekről szóló állításoktól: ugyanazon fogalmakat alkalmazhatjuk az önreferencia során is, mint bármely más személyű referenciánál. Gondoljunk csak az „én”-nek az ’az, aki most másokhoz beszél’ definíciójára, mely mindig az aktuálisan beszélőre lesz igaz, ha saját magára érti azt, de tekinthetnénk ezt a kijelentést egyes szám harmadik személyűnek is.

A magunkról elgondolható első személyű gondolatainkat a nyelv segítségével ki is tudjuk mondani, akárcsak a második és harmadik személyűeket. McDowell-i kifejezéssel élve indokok terének nevezhetnénk azt a komplexumot, mely tartalmazza azokat a fogalmakat, összefüggéseket, melyekkel közvetlenül kiérünk a világhoz, és le tudjuk írni annak elemeiről szerzett tapasztalatainkat, valamint amelyek hiteink igazolásához indokként szolgálhatnak. Mint mondja: „... a fogalmi kapcsolatok, melyek az ’indokok terének’ részei, arra köteleznek bennünket, hogy ítéleteinket úgy alakítsuk, hogy azok egy függetlenül létező, de számunkra empirikusan elérhető objektív valóságról alkotott kép részeit alkossák. Nincs átfogó indokunk, hogy kétségbe vonjunk egy ilyen képet ...”.²¹ McDowell szerint tapasztalataink kialakulása során nem beszélhetünk egy olyan sorrendiségről, hogy először az érzéki sokaság elemeit észleljük nem-fogalmi tartalomként, és csak ezután tudjuk fogalmakkal azonosítani az észleleti tartalmat. A nem-fogalmi tartalmak Evansnál például valamely dolog észlelése következtében létrejövő információs állapotunk elemei, amiket még nem tudunk

20 Evans, G.: *The Varieties of Reference*. 100-105.

21 Boros, J.: *A megismerés talánya. Tudat, kommunikáció, történelem*. Budapest, Áron Kiadó, 2009. 156.

megnevezni fogalommal. Ennek megfelelően, ha észlelünk egy tárgyat, az arról szerzett információkat (pl. szín, alak, nagyság stb.) folyamatosan dolgozzuk fel, és csak majd e folyamat eredményeképp tudjuk a dolgot egy fogalommal ellátni. McDowell tagadja, hogy a nem-fogalmi és a fogalmi egymástól különálló fázisai lennének egyazon észlelési állapotnak, ehelyett azt állítja, hogy rögtön fogalmakkal megnevezhető tapasztalatokkal rendelkezünk, melyekben azok nem-fogalmi és fogalmi elemei nem választhatóak szét egymástól.²²

Amennyiben igazat adunk McDowell-nek, és a világot valóban eleve fogalmakkal leírhatóan tapasztaljuk, akkor ez nem lehet máshogy saját magunk esetében sem, mivel mi is a világ részei vagyunk. Egy fogalmat bármely személyre vonatkozóan érvényesen használhatunk, így ennek megfelelően az első, második és harmadik referencia legfőbb közös eleme az elgondolt vagy kimondott tartalmak mindhárom referencia megtételekor való alkalmazhatósága.

Második és harmadik személyű referencia

Az 'az, aki másokhoz beszél' definíció nem tekinthető az „én” magyarázatának, jelentésének, ugyanígy a második személyű referencia esetében az 'az a személy, akihez beszélek' meghatározás nem adja meg annak jelentését, hanem csak a „te” jelölétét.²³ Megfigyelhető, hogy az „én”-re ('az, aki másokhoz beszél') és a „te”-re ('az a személy, akihez beszélek') használt definíciók egyaránt alkalmazhatóak az „ő”-re, ami még inkább kétségbevonhatóvá teszi azt, hogy azok az „én” és a „te” jelentését határoznák meg. Ahogy lehetőség van arra, hogy ne tudjak arról, hogy egy adott állítás rám vonatkozik, ugyanígy a másokról szóló kijelentéseim esetében sem garantált, hogy a címzett felismeri magát azok alanyaként. Amennyiben nincs hiba a folyamatban, úgy az alany egy első személyű gondolatot gondol el, mikor tudatosul benne, hogy ő a referencia tárgya. Egy rád vonatkozó, általam megtett állítás esetében (pl. „(Te) rendelkezel a G tulajdonsággal.”) egyszerre működtetek egy első és egy második személyű gondolatot, amit akár ki is mondhatnék: „(Én) azt gondolom, hogy (te) rendelkezel a G tulajdonsággal.”. Eközben te szintén egy első, valamint egy második személyű gondolattal kell, hogy rendelkezzi: „(Te) azt gondold, hogy

22 McDowell, J.: *Mind and World*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994. 49-50.

23 Rödl, S.: *Self-Consciousness*. 188.

(én) rendelkezem a G tulajdonsággal.”, de utalhatnál rám harmadik személyben is: „(Ő) azt gondolja, hogy (én) rendelkezem a G tulajdonsággal.”.

Eszerint az első, második és harmadik személyben megtett állítások esetében a referáló és a referált személy között fenn kell állnia egy kölcsönös elgondolhatósági viszonynak, melynek egyik lényeges eleme az előző szakaszban tárgyalt fogalmiság: amiatt értjük meg egymás kijelentéseit, mert értjük a bennük szereplő fogalmak jelentését. A másik lényeges elem, hogy az állításokat azok alanyai első személyűként fogják elgondolni. Mint ahogy már volt róla szó, az első személyű gondolatok azonosítás-menetek és közvetlenül tudottak, ami érvényes a második és a harmadik személyű gondolatokra is, mert egy általam megtett második vagy harmadik személyű állítás végső soron egy első személyű állítás, ahogy egy általam vagy általa tett kijelentés a beszélő perspektívájából nézve szintén első személyű.

Magunkról annak révén szerzünk tudást, hogy azonosak vagyunk azzal a tárggyal, amiről az állítást tesszük²⁴, és arról is volt szó, hogy elsősorban proprioceptív érzékelésünk segítségével észleljük magunkat, nem pedig úgy, ahogy a hozzánk képest külső tárgyakat szoktuk.²⁵ A második és a harmadik személyű referencia esetében a referált személy (te vagy ő) nem azonos a referálóval (velem), mégis közvetlenség áll fenn. Rödl ezt azzal magyarázza, hogy például egy rád vonatkozó gondolatomnál nem arról van szó, hogy ne játszana szerepet a személy észlelése, hanem arról, hogy ez alárendelt annak a kapcsolatnak, mely kettőnk között fennáll a referálás aktusában.²⁶ Egy általam tett második személyű állítást azáltal értesz meg, hogy átformálsz a gondolatot első személyűvé, ezzel pedig közvetlenül felismered, hogy velem áll fenn a referáló kapcsolat. Valaki más gondolkodásának, intencionális cselekvésének vagy beszédaktusának érzéki valóságát nem az észlelés segítségével ragadom meg, és nem egy gondolkodási folyamat eredményeképpen ismerem fel, hanem közvetlenül tudatában vagyok.

Az első személyű gondolatok szubjektivitása

Mindezek után joggal vetődik fel a kérdés, ha ugyanolyan keretben, azaz a fogalmi tartományán belül maradunk a referenciáról való számadás során, akkor

24 I. m. 58-59.

25 Evans, G.: *The Varieties of Reference*. 220-221.

26 Rödl, S.: *Self-Consciousness*. 188-189.

megadható-e valamilyen, csakis az első személyű gondolatokra jellemző egyedi sajátosság, ami szubjektívvé teszi azokat? A kérdés úgy is megfogalmazható, hogy a fogalmi tartományán belül kellene-e keresni ezt a sajátosságot? Ha nem, és ezáltal nem megosztható, akkor hogyan elemezhető? A fogalomhasználat kényszerítő erőt jelent a megértésre nézve. Megérthetnek fogalmilag bármilyen személyre vonatkozó referenciát, azonban nem férék hozzá mások első személyű tapasztalataihoz úgy, ahogy számukra adva van, és ami miatt végül éppen azokat a fogalmakat használják tapasztalataik leírására, amiket. Ennek fordítottja is igaz, senki nem fér hozzá az én első személyű tapasztalataimhoz úgy, ahogy én, és ennek következtében elképzelhető, hogy nem ugyanazon fogalmakkal írom le azt a jelenséget, amit aktuálisan közösen tapasztalunk.

Amennyiben nyelvi kereten belül maradva akarunk válaszolni a fenti kérdésekre, úgy a sajátos szóhasználatban lehet megfigyelni az első személyű gondolatok szubjektív jellegét. Mint láttuk, a második és a harmadik személyre való referálás esetében is minden tudatos állapotban megtett kijelentésünkről tudjuk, hogy azok létrehozói mi magunk vagyunk, amihez társul egy első személyű nézőpont, ez pedig lehetővé teszi a fogalmaink használatára való reflexiót. Az első személyű nézőpont egyfajta kiindulópont a fogalomhasználatához, és folyamatos kontroll alatt tartja azt. Redukálhatatlan és eliminálhatatlan, akárcsak az „én” kifejezés első személyű állításainkban. Gondoljunk csak egy kutatóra, akinek harmadik személyű perspektívát kell felvennie ahhoz, hogy objektív tudományos eredményekre jusson. Ezt valójában csak úgy teheti meg, ha első személyű perspektíváján belül veszi fel azt. Az általa megtett állításokat bárki megértheti, aki a nyelvhasználó közösség tagja, és ismeri a kijelentésekben szereplő fogalmak jelentését.

Hogy gondolatainkat olyan fogalmakkal írjuk le, melyek jelentését nemcsak mi ismerjük, nehezen egyeztethető össze azzal a nézettel, mely szerint az első személyű kijelentéseket csakis az azt létrehozó alany értheti meg. Rödl példája erre a következő: valaki hallja, amint Richard Heck kijelenti, hogy „Filozófus vagyok.”, de a hallgatónak egy harmadik személyű gondolata lesz Richard Heckről, miszerint „Ő filozófus.”, ezért egyes szám első személyben csakis Richard Heck képes elgondolni a „Filozófus vagyok.” mondat jelentését.²⁷ Leginkább a lényegi indexikus²⁸ fogalma jelzi azt, hogy az egyes szám első személyű gondolatok esetében egy bizonyos többléről beszélhetünk, ellentétben más személyűekkel. Ez megfigyelhető a korábban tárgyalt szemetelő vásárló esetében: hiába referálunk rá a Perry névvel, lehet, hogy több Perry is van az áruházban; hiába utalunk rá a te vagy az ő névmásokkal, míg nem ismeri fel,

27 I. m. 195.

28 Perry, J.: The Problem of the Essential Indexical. I. m. 3.

hogy ő maga a szemetelő egy olyan állítás elgondolásával vagy megtételével, melyben szerepel az „én” mint lényegi indexikus, addig nem gondolja magát hibásnak a szemetelés miatt. Ha a többlet fogalmi elem lenne, ki is tudnánk mondani azt. Azon túl, hogy mi választjuk meg, milyen kifejezéseket használunk egy mondatban, vagyis a fogalmi tartalom meghatározásán túl, jelen lehetnek az első személyű állításokban olyan további szubjektív elemek, melyekről kizárólag az állítás megtevője tud, de csak nem-fogalmi tartalomként. Amennyiben azonban *egységes számadást* akarunk adni az első, második és harmadik referenciáról, azt a fogalmi tartományán belül tudjuk megtenni, így pedig a szubjektivitás a fogalomhasználatban keresendő, nyelven belüli szubjektivitásként elemezhető.

Összegzés

Dolgozatomban az első, második és harmadik személyű állítások főbb jellemzőit vizsgáltam, melyek egy adott beszélő nézőpontjából megtéve a következő közös elemekkel rendelkeznek: jellemző rájuk a spontaneitás, az azonosítás-mentesség, a közvetlenség és mindegyik esetben valamilyen módon szerepe van az észlelésnek. Az első személyű referencia részletesebb elemzése alapján látható, hogy az „én”-t lehetetlen más olyan kifejezésekre redukálni, melyek nem tartalmazzák azt, nem eliminálható, és használatkor nem követjük el azokat a hibákat, melyek más referenciáknál felléphetnek. A kiinduló feltevés, miszerint magunknak másképp tulajdonítunk hiteket, cselekedeteket, mint másoknak, az első, második és harmadik személyű referenciát jellemző közös nyelvi kereten belül kell, hogy értelmet kapjon, mivel a fogalmiság kényszerítő erőt jelent a megértésre nézve: amit fogalmak segítségével el tudunk gondolni magunkról, azt el tudjuk gondolni másokról is. Szubjektivitásról e kereten belül a nyelvi kifejezések megválasztásánál beszélhetünk, miszerint adott szituációkban mások más fogalmakkal, szinonimákkal írnák le az elgondolható és egyben közölhető tartalmakat, mint ahogy azt mi tesszük. Minden más szubjektív elem, ami miatt azt mondhatnánk, hogy első személyű speciális tudással rendelkezünk magunkról, a nem-fogalmi birodalmában kap helyet.

Irodalom :

- Ambrus, G.: Russell az „én” jelentéséről és az Én azonosításáról. *Világosság*. 2005. 12. 43-52.
- Anscombe, G. E. M.: The First Person. In: Guttenplan, S. (ed.): *Mind and Language*. Oxford, Clarendon Press, 1975. 45-65.
- Boros, J.: *A megismerés talánya. Tudat, kommunikáció, történelem*. Budapest, Áron Kiadó, 2009.
- Castañeda, H.-N.: *Thinking, Language, and Experience*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- Evans, G.: *The Varieties of Reference*. McDowell, J. (ed.). Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Frege, G.: A gondolat. In: Máté András (szerk. és ford.): *Logikai vizsgálódások. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1918 (2000). 191-218.
- Kaplan, D.: Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals. In: Almog, J. – Perry, J. – Wettstein, H. (eds.): *Themes from Kaplan*. Oxford, Oxford University Press, 1977. 481-564.
- McDowell, J.: *Mind and World*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994.
- Perry, J.: The Problem of the Essential Indexical. *Noûs*. 1979, 13, 1. 3-21.
- Rödl, S.: *Self-Consciousness*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2007.
- Shoemaker, S.: Self-Reference and Self-Awareness. *The Journal of Philosophy*. 1968, 65, 19. 555-567.

Bernáth László:

*Egy fenomenológiai ellenérv a perdurantizmussal szemben**

Tanulmányomban a perdurantista változáselmélettel szemben kívánok egy érvet felvázolni. A perdurantizmus az az elmélet, amelyik a változás magyarázatához a múltban, a jelenben és a jövőben létező temporális részeket feltételez. Érvem célja, hogy megmutassa, ez a teória – legalábbis mint a változás egyetemes elmélete – implauzibilis, mivel amint kiterjesztjük az elmére, az elmélet egyenes implikációja az lesz, hogy radikálisan tévedünk abban, hogyan jelenik meg nekünk a világ. Ezt pedig annyiban nehéz elhinni, hogy a számunkra megjelenőhöz mint megjelenőhöz közvetlen hozzáférésünk van. Nem volna egyszerű elmagyarázni, hogy azzal kapcsolatban miként tévedhetünk radikálisan, hogy hogyan jelenik meg nekünk a világ.¹ Lehetséges, hogy sokkal több vagy sokkal kevesebb színárnyalatot tudunk megkülönböztetni, mint azt elsőre gondolnánk, de különös lenne, ha azzal kapcsolatban tévednénk, hogy tapasztalunk-e színeket. Legtöbbször nem tudnánk elfogadni egy olyan elméletet, ami tagadja, hogy a színek megjelennek nekünk. Ám, ha az érvem sikeres, akkor a perdurantistának hasonlóan meglepő dolgot kell állítania tapasztalatunk struktúrájával kapcsolatban, mint az előbb említett, színélményt tagadó elméletnek. És ezért a perdurantizmust éppen olyan hihetetlennek tartom, mint ezt az elképzelt színélméletet.

Először ismertetem azt a két változáselméletet, amelyek az analitikus metafizikában a legnépszerűbbek: az endurantizmust és a perdurantizmust. Ezek az elméletek eredetileg ugyan a fizikai tárgyak változását igyekeznek magyarázni, de írásom második részében amellet foglalkozom állást, hogy az elmére két okból is érdemes kiterjeszteni a perdurantizmust. A harmadik szakaszban igyekszem igazolni, hogy az idővel kapcsolatban miért kaphatnak igazán hangsúlyos szerepet fenomenológiai érvek, ellentétben sok más metafizikai témával. A negyedik szakaszban elmagyarázom, hogyan használom néhány fenomenológiai szempontból is jelentős fogalmat. Végül az ötödik részben bontom ki azt az argumentációt,

* A tanulmány eredeti verziója 2013. március 8-án hangzott el a Szegedi Tudományegyetemen, a *Személyiség, szubjektivitás, interszubjektivitás* című konferencián. Köszönettel tartozom Faragó Emesének, Kodaj Dánielnek, Kovács Gábornak, Makai Ádámnak, Nyárfádi Krisztiánnak, Such Dávidnak, Tihanyi Katalinnak és Tózsér Jánosnak az építő, kritikus észrevételekért.

¹ Ez nem azt jelenti, hogy saját fenomenális állapotainkkal kapcsolatban semmilyen szinten nem tévedhetünk radikálisan, hiszen ha a dualizmus hamis és a fizikalizmus igaz, akkor Descartes nem elhanyagolható mértékben tévedett a fenomenális állapotaink metafizikájával összefüggésben.

aminek alapján azt állítom, hogy az eternalista-perdurantizmus összeütközésbe kerül azokkal a természetes meggyőződéseinkkel, amelyek saját tapasztalati világgunkkal kapcsolatosak.

I. Az endurantizmus és perdurantizmus

A mai analitikus filozófiában a fizikai tárgyak változásával kapcsolatban az endurantizmus és a perdurantizmus a legnépszerűbb elméletek. Mindkét elmélet arra válaszol, hogy hogyan változhat meg úgy egy tárgy tulajdonsága vagy alkotóeleme,² hogy közben ugyanaz a tárgy marad. A tisztán minőségi változásra jó példa egy drót meghajlítása (Tózsér 2009, 98–99.).³ Hétfőn a drót egyenes, de ha meghajlítják kedden, görbévé válik. Az alkotó részek változása megy végbe, ha egy kocsinak az egyik abroncsát egy pontosan ugyanolyan típusúra cserélik le. Az endurantizmus (Chisholm 1976, Lowe 1987, van Inwagen 1990, Zimmermann 1998) ezt a két változást a következőképpen magyarázza. Eszerint ezekben az esetekben a tárgy teljes egészében jelen van mindkét időpontban, és úgy változott meg, hogy a korábbi és a későbbi tárgy minden megszorítás nélkül „két”, numerikusan azonos tárgy.⁴ A numerikus azonosság nem más, mint az önazonosság. Tehát az endurantizmus azt állítja, hogy a dolgok képesek az időben anélkül változni, hogy bármilyen értelemben elveszítenék önazonosságukat. Mivel az endurantista szerint a fizikai tárgyaknak nincs időbeli kiterjedése, teljes egészében a jelenben vannak, ezért az endurantizmust legtöbbször a prezentizmussal szokták kombinálni. A prezentizmus az időnek az az elmélete, amely szerint csak a jelen, és a jelenben található entitások léteznek.

A perdurantizmus a változás metafizikai problémájára egészen más választ ad (Quine 1960, 1963, 1981, Lewis 1986, 1988, 2002, Heller 1990).⁵ Eszerint a

2 Az endurantizmus és a perdurantizmus a tárgyak időben való önazonosságáról (perzisztenciájáról) szóló elméletek. Nem tárgyak a létrejövés, pusztulás, illetve a pusztán relációs tulajdonságokban végbemenő változás problémája. Ezekben az esetekben nem beszélhetünk változásról abban az értelemben, hogy egy tárgy önmaga maradna, miközben valamilyen vonatkozásban mássá válik.

3 Tózsér Jánostól kölcsönözöm a példát. Sok más tekintetben, például a magyar terminológia használatával összefüggésben is sokat merítettem Tózsér János lényegre törő összefoglalásából (Tózsér 2009. 97–128.).

4 Abban eltér az endurantisták véleménye, milyen tárgyak az igazi tárgyak. Lowe például úgy tűnik, egyedül az elemi részecskéket tekinti valódi tárgyaknak (Lowe 1987).

5 Bár ez igaz, úgy látszik, lehet keverni egymással a perdurantizmust és az endurantizmust (Forbes & Johnston 1987).

hétköznapi, megszokott tárgyak különböző temporális részekből állnak. Ezek a temporális részek a téridő valamely szeletét foglalják el, és numerikusan különböznek egymástól, és attól a tárgytól is, amelynek temporális részei. Vegyük még egyszer a meghajlított drótnak a példáját. A perdurantista szerint a drót valójában több különböző entitásból áll: a „drót-hétfőn”-ből és a „drót-kedden”-ből. Az első létező egyenes, a második viszont görbe. A drót maga nem egyéb, mint ilyen temporális részek összessége. A temporális részeket a térbeli részekhez hasonlóan érdemes elképzelni. Az asztalom teljes egészében nincs jelen a térnek egyetlen pontjában sem, hanem – mivel kiterjedt test – több térrészt foglal el egyszerre. Ha jobban megnézzük, akkor az asztal egyes részei nemcsak egymástól különböznek (másik dolog az asztal jobb és balsarka), de az asztal egészével sem azonosak.

Míg az endurantizmust legtöbbször prezentizmussal, addig a perdurantizmust mindig a négy-dimenzionalizmus valamely formájával kombinálják. Négy-dimenzionalizmuson az összes olyan időelméletet értem, amely tagadja a prezentizmust. Ezek az elméletek tehát azt állítják, hogy más is létezik a jelenen kívül. A perdurantizmus legtermészetesebb szövetségese az eternalizmus. Az eternalizmus olyan négy-dimenzionalista elmélet, amelyik mind a múltat, mind a jövőt létezőként fogja fel. Ez pedig lehetővé teszi, hogy tárgyaknak múltbéli és jövőbéli temporális részei is legyenek. Ez a legtöbb perdurantistának azért is lényeges, mert így a jövőről és a múltról szóló igaz mondatok igazságértéke könnyen megmagyarázható. Ebben az elméleti keretben a múltról és a jövőről azért tudunk igaz mondatokat állítani, mert múltbéli és jövőbéli temporális részek egyaránt léteznek.⁶ Én közvetlenül a perdurantizmusnak csak az eternalizmussal kombinált formája ellen fogok érvelni, de véleményem szerint az argumentációm az összes perdurantista elmélet ellenében alkalmazható. Azért, mert bármely perdurantista elméletnek azt kell állítania – amennyiben perdurantista elmélet akar maradni –, hogy a temporális részek numerikusan különböznek egymástól.

2. Endurantizmus, perdurantizmus és az elme metafizikája

A perdurantizmus elsősorban a fizikai tárgyak változásáról szól. Mégis, két fontos argumentum is szól amellett, hogy a perdurantistának az elme változásaira is ki

6 A prezentizmus egyik legnagyobb problémája, hogy nehéz megmondani, hogy ha a prezentizmus igaz, hogyan lehetségesek a múltra és a jövőre vonatkozó igaz mondatok (Davidson 2011).

kell terjesztenie változáselméletét. Az egyik érv egy esetleges, a másik viszont filozófiaiilag stabilabb tényhez kapcsolódik.

A legtöbb mai perdurantista egyben fizikalista is. Ez azt jelenti, hogy a legtöbb perdurantista szerint a világ összes ténye fizikai – ebben az esetben az elme is teljes mértékben fizikai tárgynak nevezhető –, vagy legalábbis erősen függ⁷ a fizikai tényektől. Még ha a fizikalista szerint az elmét magát nem is lehet teljesen fizikailag leírható tényekre redukálni, a fizikalistának akkor is fönn kell tartania, hogy a test változásaitól független elmebeli változás nincs. Ha pedig a fizikai változásokat mindig lekövetik az elme változásai, akkor nagyon implauzibilis volna, ha valaki azt állítaná, hogy az elme változásainak radikálisan különböző metafizikai struktúrája van, mint a fizikaiaknak. Ezért a fizikalista perdurantistának érdemes elköteleződnie az elme perdurálása mellett is. Azaz el kell fogadnia, hogy az elme alkotórészeinek vagy minőségi tulajdonságainak változása maga után vonja, hogy az egyes pillanatokban egymáshoz képest numerikusan különböző elmék vannak jelen akkor is, ha egy és ugyanazon személyről beszélünk.

A másik érv nem egy történeti esetlegességre támaszkodik. Eszerint, ha a perdurantizmus a fizikai tárgyak perzisztálását (időben való önazonosságát) numerikusan különböző temporális részek segítségével magyarázza, akkor az egyetlen következetes lépés, ha minden egyéb olyan létező perzisztenciáját perdurantista módon értelmezik, amelyek egyes minőségi tulajdonságai vagy alkotóelemei változáson mennek keresztül.⁸ A minőségi változás filozófiai problémája olyan létezőkkel kapcsolatban is felvethető, amelyek egyáltalán nem kiterjedtek, nem részecskékből állnak, és nem foglalnak el valamilyen térbeli pozíciót. Ha léteznének a descartes-i értelemben vett *res cogitans*, e nem fizikai szubsztancia minőségi változásait éppen úgy meg kellene magyarázni, mint a fizikai tárgyak esetében, mivel az emlékek, a hitek, vagy az észleletek változása kétségkívül együtt jár elmenk klasszikus értelemben vett változásával. A változás problematikája független a fizikai tárgyak speciális karakterisztikájától.

7 Itt arra gondolok, hogy léteznek nem-reduktív, a test és az elme között szupervenienencia viszonyt feltételező fizikalista elméletek is.

8 A perdurantistának nem szükséges kiterjesztenie olyan entitásokra is az elméletét, amelyek csak tisztán relációs vagy szubsztanciális változáson mehetnek keresztül. Ezért hangsúlyozza David Lewis, hogy amennyiben léteznek univerzálék, azok akár endurálhatnak is, mivel az univerzálék semmiképpen nem mennek keresztül minőségi vagy az alkotóelemeiket érintő változásokon (Lewis 1986. 202, 205.).

3. Az idő, a változás metafizikája és fenomenológiai érvek – mi közük egymáshoz?

Ezt a meta-metafizikai kérdést nem kerülhetem meg, mivel fenomenológiai érvek közel sem jelentik a fő csapásirányt a változás és az idő metafizikájának analitikus vitájában.⁹ Ez egyáltalán nem meglepő, tekintve, hogy fenomenális érveken olyan érveket szokás érteni, amelyek kiindulási pontja az, hogyan látszik nekünk valami, milyennek mutatkozik meg valami magában a tapasztalatban. A metafizika hagyományos kérdésfelvetései éppen a látszat mögötti, a fenomenális világ mögötti valóságot célozzák meg. Ezzel függ össze a valóság és a látszat közötti ősi metafizikai megkülönböztetés, ami kifejezi, hogy a metafizikus számára a látszat érdektelen, sőt, sokszor veszélyes, mert könnyen félrevezetheti a metafizikust. Ennek megfelelően a metafizika problémáit a priori észérvekkel, nem pedig a fenomenális világunkkal kapcsolatos észrevételek segítségével érdemes tárgyalni.

Egy nagy kivétel viszont mindenképpen van: az elme metafizikája. Itt legalábbis érdemes megfontolni azt a lehetőséget, hogy saját fenomenális világunk vizsgálata valamit elmondhat saját elménk metafizikai természetéről, hiszen a fenomenális világunk része (és nem csupán közvetítője) saját elménknek és mentális állapotaink összességének.¹⁰ Az epifenomenalizmust például, ami tagadja, hogy mentális állapotainknak (s köztük a fenomenális karakterrel rendelkező mentális állapotainknak) volna bármilyen oksági szerepe, leginkább amiatt szokás elutasítani, mert egyszerűen nem úgy mutatkozik meg, mintha a fenomenális karakterrel rendelkező mentális állapotoknak nem volna okságilag meghatározó szerepe fizikai eseményekre. A saját perspektívámból nézve nagyon is úgy tűnik,

9 Ugyanakkor Arthur Prior egy cikke nyomán egy egészen elnyúló diszkusszió indult el az eternalista időfelfogás és a fenomenológiai tapasztalat feszültsége kapcsán. Ezekre a szövegekre bővebben azért nem hivatkozom, mert többnyire nem a perdurantizmust, hanem közvetlenül az eternalizmust támadják. Az én stratégiám ezzel szemben – mivel hatékonyabbnak vélem ezt a módszert – az eternalizmusnak a perdurantizmuson keresztül való támadása. Ezzel összefüggő különbség, hogy míg Prior nyomán majd mindenki, aki az eternalizmust fenomenológiai alapon támadta, a hangsúlyt a múltbéli fenomenális állapotok el nem múlására helyezte, addig az én érvelésem a fenomenális állapotok közti váltakozására összpontosít. Néhány, az említett diszkusszióhoz kapcsolódó cikk: Prior 1959, Cohen 1959, Garrett 1988, Kiernan–Lewis 1991, Oaklander 2004.

10 Tőzsér János mellett érvel, hogy az elmefilozófiában a fenomenológiai érveket nemcsak, hogy figyelembe kell venni, de ellentétben az analitikus filozófiában bevett gyakorlattal, központi jelentőségűnek is kellene őket tartani (Tőzsér 2011).

hogy a fájdalom *megjelenése* vagy *érzése* az, ami arra késztet, hogy odakapjak az ujjamhoz, amire rácsaptam egy kalapáccsal.

Ám ha igaz az, hogy a fenomenológiai érveket érdemes számításba venni az elme metafizikájának tárgyalásakor, akkor annak sincs akadálya, hogy figyelembe vegyük őket a perdurantizmus-endurantizmus vitával kapcsolatban is. Miért? Azért, mert az endurantizmus illetve a perdurantizmus, amennyiben a valódi (nem szubsztanciális vagy tisztán relációs) változások egyetemes elmélete kíván lenni, abban az esetben az elme változásairól is szólnia kell, azaz az elme metafizikájáról is. Bár úgy hiszem, ez az argumentum önmagában is elegendő ahhoz, hogy belássuk, a priori nem lehet kizárni a fenomenológiai természetű érveket a perdurantizmus-endurantizmus vitából, mégis hoznék egy példát, ami demonstrálja, hogyan működhet egy ilyen fenomenológiai jellegű érv a különböző változáselméletekkel összefüggésben.

Vegyük a következő teóriát, amit a változás erős-eleata elméletének is nevezhetnénk.¹¹ Eszerint változás egyáltalán nincsen semmilyen vonatkozásban, az idő nem létezik, a létezés egésze egy örök, változatlan „jelen”-ben található. Ám felmerül a kérdés: hogyan lehetséges az, hogy úgy látszik, van változás? Az erős-eleata erre minden bizonnyal azt válaszolná, hogy egyszerűen ilyen az ember természet: nem képes észlelni a valóságot úgy, ahogyan van, az örök jelent a múlt-jelen-jövő kategóriáira bontja fel, és olyan jelenségeket (fenomenális karakterrel rendelkező mentális állapotokat) gyárt, amelyek rossz képet adnak a valóság metafizikai természetéről. Ez a megoldás viszont egy újabb kérdést szül. Hogyan képesek egészen pontosan a jelenségek bárkit félrevezetni? A kérdésre látszólag egyszerű válaszolni: úgy, hogy a megismerő szubjektum nem egyetlen, mozdulatlan jelenséggel szembesül, hanem több különbözővel, amelyek nem egyszerre jelennek meg. Ezzel azonban az erős-eleata önmagának ellentmondott. Hiszen korábban tagadta, hogy bármi, bármilyen vonatkozásban is változna, viszont most azt állította, hogy az változik, mely jelenség jelenik meg annak a szubjektumnak, aki téved a valóság metafizikai természetével kapcsolatban. Maga az eleata mutatott így rá arra, hogy mi az, ami leginkább útjában áll a változás univerzális tagadásának: a jelenségek változása, aminek tényéhez – lévén fenomenális karakterrel rendelkező mentális állapotváltozásról van szó – közvetlenül hozzáférünk. Nehéz elképzelni azt, hogy a jelenségek változásának ténye maga is illúzió – az illúzió illúziója.

11 Nem állítom, hogy Parmenidész vagy bármelyik eleai filozófus ezt az elméletet képviselte, de azt gondolom, hogy Parmenidész szellemiségéhez áll legközelebb minden filozófus közül az általam felvázolt teória.

A fenti példa két szempontból is fontos számomra. Egyrészt megmutatja, hogy a változással és az idővel összefüggésben lehet érdemi fenomenális argumentációkat alkotni. Másrészt azért is érdekes az erős-eleata esete, mert úgy vélem, a perdurantizmus mint elmélet rokonságban áll az erős-eleata elképzelésével. Az erős-eleata kísérlete ugyan elnagyolt volt, mert a változást minden szinten el akarta törölni, és a valóság egészét egyetlen statikus világgállapotra próbálta redukálni. A perdurantizmus egy cizelláltabb elmélet, hiszen a változást nem tünteti el a valóság metafizikájából, de azt azonosítja statikus állapotok rendezett sorozatával. Így a változást ugyan nem akarja eltüntetni, de vissza akarja vezetni alapvetőbb ontológiai kategóriákra. A perdurantizmus nem más, mint a változás redukatív elmélete.

4. Néhány elmefilozófiai alapfogalom értelmezése¹²

Még mielőtt az érvet bemutatnám, szeretném kiemelni, hogy bár fenomenálisnak nevezem a most leírt argumentáció típusát, ezzel nem kívánok elköteleződni abban a kérdésben, hogy milyen a pontos természete azoknak a mentális állapotoknak, amelyeknek van fenomenális karakterük. Nyitva hagyom például a kérdést, hogy vajon ezen mentális állapotok által közvetlenül maguk a dolgok mutatkoznak-e meg, vagy inkább arról van szó, hogy ezek a mentális jelenségek legjobb esetben is csupán következményei a „magábanvalónak” illetve csupán hasonlítanak azokra a dolgokra, amelyek létezésére utalnak. Azaz nem kívánok elköteleződni sem amellett, hogy közvetlenül magukat a dolgokat észleljük, sem pedig amellett, hogy közvetlenül csupán mentális objektumokat, és nem az „oda-kint” található dolgokat tapasztaljuk. A „jelenség”, „fenomén” fogalmakon pusztán olyan mentális állapotokat értek, amelyeknek van fenomenális karakterük, azaz *valamilyen* őket átélni, megélmélni.¹³

A jelenségekre az is jellemző, hogy valakinek a számára megjelennek. Ez nem feltétlenül azt jelenti, hogy egy személy számára jelennek meg, hiszen vélhetően

12 Bár némileg eltérek tőle, sok fogalom meghatározásában – például a perspektíva fogalma esetében – alapvetően Balogh Zsuzsanna és Tőzsér János egy cikkéhez igazodom (Balogh – Tőzsér 2012).

13 Például az, hogy hiszem, a Földnek kisebb a tömege, mint a napnak, nem rendelkezik fenomenális karakterrel, mivel nincs meghatározott valamilyensége, hogy azt hiszem, a Földnek kisebb a tömege, mint a Napnak. Ám az határozottan valamilyennek tűnik, ha egy piros almát látok, hiszen valamilyen pirosat látni vagy éppen valami alma alakút látni, és teljesen másmilyen, mint például ha egy homokdűnét látok.

rengeteg állatnak megjelenik valahogyan a világ, ettől azonban az állatokat mégsem tekintenénk személynek. Ebből a tényből még csak az sem következik feltétlenül, hogy létezne egy szubsztanciális én, aminek ezek a jelenségek látszanak. Egyszerűen arról van szó, hogy a fenomenális karakterrel való rendelkezéshez hozzá tartozik egy nézőpont, aminek a számára látszik, és aminek egyedül látszik az adott jelenség. Ha valaki fájdalmat érez, akkor éppen *azt* a fájdalmat mint ilyen és ilyen fenomenális karakterrel rendelkező mentális eseményt senki más nem tapasztalhatja, egyedül az, aki tapasztalja. A jelenségekhez mint jelenségekhez csak egyes szám első személyű perspektívából lehet hozzáférni. Azt, ami vagy aki hozzáfér a jelenséghez szubjektumnak, szubjektivitásnak vagy egyszerűen elemének fogom nevezni.¹⁴ Tehát a szubjektivitás illetve a szubjektum fogalma itt csak annyit fog jelenteni, hogy az a valami, aminek számára látszik a jelenség/fenomén, anélkül, hogy utalna a fogalom ennek a valaminek a metafizikai státusára.

Minden emberi szubjektivitás perspektivikus jellegű. Ezzel azt akarom mondani, hogy nincs olyan ember, akinek a szubjektív nézőpontjában megjelenne a létezés egésze, úgy ahogyan van. Legjobb esetben is csak azt mondhatjuk, hogy a létezők egy része mutatkozik meg bármely időpillanatban a szubjektum számára. Ha igaz is volna egy olyan idealista tézis, amely szerint voltaképpen nem létezik más, mint a szubjektumok valamint a nekik megjelenő fenomének, még akkor is igaz lenne, hogy az emberi szubjektivitás perspektivikus: hiszen nincs olyan időpillanat, amikor bármelyik emberi szubjektivitásnak megjelenne az összes jelenség. Ennek az az oka, hogy az emberi elmének soha nem jelennek meg azok a fenomének, amelyek más szubjektivitásoknak jelennek meg, sőt, azok a jelenségek is rejtve maradnak egy adott időpillanatban vagy időintervallumban, amelyek korábban vagy később mutatkoztak meg ugyanannak az elmének.

A szubjektivitást, a perspektivitást, valamint a megjelenés lehetőségét az elme jellemzőinek tekintem. Az elme, valamint a szubjektivitás, a perspektíva és a megjelenés között olyan szoros a kapcsolat, hogy bármelyik változása az elme változásával jár együtt. Ugyanakkor nem akarom eldönteni, hogy ezek közül melyik aspektusa, része, esetleg tulajdonsága az elmének. Csak az a lényeges számomra, hogy ezek közül bármelyikkel történik változás, az az elme változását vonja maga után.

14 Az elme és a szubjektivitás különbözik egymástól terminológiámban, mivel a szubjektivitás csak egy aspektusa/tulajdonsága/része az elmének. Ugyanakkor, ha valami egy szubjektivitásnak megjelenik, akkor az azt is jelenti, hogy egy elmének is megjelenik, mégpedig annak az elmének, amelynek az adott szubjektivitás az aspektusa/tulajdonsága/része.

5. Egy fenomenológiai ellenérv az eternalista-perdurantizmussal szemben

Az érve abból indul ki, hogy léteznek jelenségek. Hogy pontosan mi a viszonyuk például a fizikai entitásokhoz, azt most ne firtassuk. Tény az, hogy az elmék számára megmutatkoznak különböző jelenségek. Például, ha egy este egy pillanatra láttam a Holdat, akkor szerdán biztosan megjelent a Holdnak a látványa. Nevezzük ezt H-jelenségnek. Azt lehetne ekkor mondani, hogy szerdán volt egy H-jelenség, ami megjelent Sz-szjektumnak T1 időpontban. Tegyük föl, hogy T0-ban, éppen azelőtt, hogy a Holdra tekintetem volna, egy csillagot néztem, ez pedig legyen Cs-jelenség. És végül pedig legyen az a magyarázata annak, hogy miért csak egy pillanatra láttam a Holdat, az, hogy egy felhő eltakarta a Holdat, szinte amint ránéztem. Az ennek eredményeképpen T2 időpontban létrejövő jelenséget (tulajdonképpen egy felhő látványát az éjszakai égbolton) hívjuk F-jelenségnek.

Egy eternalista-perdurantista ezt az eseménysort egyszerűen úgy írná le, hogy T0-ban Cs-jelenség, T1-ben H-jelenség, T2-ben pedig F-jelenség létezik. Ezzel az eternalista-perdurantista azt állítja, hogy bizonyos értelemben Cs-jelenség, H-jelenség és F-jelenség egyaránt létezők és ez nem fog soha megszűnni. Hiszen H-jelenség, bár a múlté, múltbéli létezőként továbbra is létezik. Ez – mondhatná a perdurantista – abból is kitűnik, hogyha ma, egy a H-jelenség utáni időpontban kijelentem, hogy „T1 időpontban H-jelenséget tapasztaltam”, akkor egy igaz kijelentést teszek. Ezt az állítást pedig mi más tehetné igazgá, hogy múltbéli létezőként továbbra is fennáll az a tény vagy esemény, hogy >>T1 időpontban H-jelenséget tapasztalok<<? Ráadásul egy ugyanilyen eszmeifuttatás a másik irányból is elvégezhető. Ugyanis az eternalista-perdurantista szerint, ha a fenomének megjelenése előtt állítottam volna, hogy „T1-ben H-jelenséget fogok tapasztalni”, akkor is egy igaz állítást tettem volna, mivel jövőbeli tényként vagy eseményként már akkor is fennáll >>a T1-ben H-jelenséget tapasztalok<< eseményé/ténye.

A valódi kérdés az, hogy egyáltalán miért érzékeljük úgy ezeket a jelenségeket, mintha a metafizikai státusuk az idő előrehaladtával változna. Hiszen, amikor az eternalista-perdurantista leírja ezeket a jelenségeket, akkor mindegyiket ugyanolyan értelemben veszi létezőnek, csak éppen előtte-utána viszonyok kötik össze egymással Cs-jelenséget, H-jelenséget és F-jelenséget, ahhoz hasonlóan, ahogy három tárgyat összeköthetnek a délebbre–északabbra viszonyai. Ám, amikor térben helyezkedik el tekintetünk előtt három tárgy, nem feltételezzük, hogy valamelyik csak azért „valódibb” létező volna, mert délebbre helyezkedik el, mint a másik tárgy. Ezzel ellentétes módon, amikor az időben érzékeljük a különböző létezőket, akkor hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy csak a jelenbéli tárgyak

léteznek, amelyek elmúltak már nem, amelyek lesznek, még nem. Múltbélinek, jelenbélinek és jövőbélinek tartani egy tárgyat metafizikailag nem látszik olyan semleges döntésnek, mint annak eldöntése, hogy melyik tárgy van délebbre vagy északabbra a másiktól. A perdurantista-eternalista számára metafizikailag nincs jelentősége múltbéliség, a jelenbéliség, valamint a jövőbéliség tulajdonságainak, sőt, a legtöbb eternalista szerint ilyen tulajdonságok valójában nem is léteznek, viszont meg kellene magyaráznia, miért alakul ki az a szinte ellenállhatatlan illúzió, hogy a múltbéliség, jelenbéliség és jövőbéliség léteznek mint metafizikai jellemzők.

Sider szerint a válasz nem más, mint perspektívánk korlátozottsága.¹⁵ Míg a térbeli perspektívánk nem olyan szűk, megszoktuk, hogy egyszerre lássunk egymáshoz képest térben távolabb eső dolgokat, addig temporális perspektívánk csak résnyire van nyitva, csak egyetlen pillanatot vagyunk képesek érzékelni. Azért érzékeli a valóságot múlt-jelen-jövő struktúrájában, mert a perspektívánk korlátozott, és mindig éppen azt a jelenséget látjuk létezőnek és így jelenbélinek, amelyre nyitott a perspektívánk. A múlt-, jelen-, jövőidejűség változása nem a jelenségek belső metafizikai szerkezetével magyarázandó, hanem az ő hozzájuk kötődő elme változásaival. Ebben a vonatkozásban mondhatjuk, hogy nem a megfigyelt változik, hanem a megfigyelő. Csakis a megfigyelő, az elme változása lehet a magyarázat arra, hogy miért változik perspektívájának a fókuszpontja, miért éppen az a jelenség mutatkozik meg számára jelenbélíként, amelyik. Úgy gondolom, hogy nemcsak Sider válasza ez, minden eternalista-perdurantistának ezt kell állítania.¹⁶

Ez azonban ahhoz vezet, hogy az eternalista-perdurantistának minden egyes alkalomhoz, amikor megváltozik az, hogy melyik jelenség tűnik jelenbélinek, az elme valamely változását kell hozzárendelni. És itt nyugodtan elhagyhatjuk a „jelenbélinek” kifejezést, mivel csak az a jelenség mutatkozik meg a szubjektum

15 Sider álláspontja némileg eltér a hagyományos perdurantizmustól, mivel szerinte az egyes temporális részeket valójában úgy kellene felfogni, mint olyan entitásokat, amelyek egymás hasonmái, s nem egy nagyobb egész részei. Ezt leszámítva elmélete szinte minden egyes ponton párhuzamos a hagyományos perdurantizmussal (Sider 2001).

16 A legtöbb eternalista-perdurantista Sider-hez hasonlóan teljesen eltünteteti metafizikájából az „ideidőket”, csak az előtte-utána relációkat tartja létezőnek – akárcsak McTaggart B-sorozata. Ugyanakkor előfordul, hogy az etarnalisták nem redukálják a múlt-jelen-jövőbéliséget. Viszont azt gondolom, hogy az egyetlen, amit tehetnek az az, hogy externális tulajdonságként kezelik múlt-, jelen-, jövőidejűséget, amely tulajdonság valami egyéb (nevezetesen a perspektíva vagy a szubjektum) változásának a függvénye. John Bigelow egy 1991-es cikkében nem ért ezzel egyet ezzel az állásponttal, de saját elmélete nagyon bonyolult és vitatható. Később ő maga is elmozdult a prezentizmus irányába. Nincs itt arra lehetőség, hogy javaslatával érdemben foglalkozzak (Bigelow 1991).

számára mint jelenség, amely éppen jelenbélinek mutatkozik meg. Tehát mondhatjuk, hogy amint változik, hogy milyen jelenség mutatkozik meg a szubjektum számára, abban a pillanatban a megfigyelő oldalán is fel kell tenni valamilyen változást. Ha pedig az az elme változáson megy keresztül, aminek megmutatkoznak az egyes jelenségek, akkor az eternalista-perdurantistának ezt úgy kell értelmeznie, hogy minden egyes jelenség-változással együtt jár az, hogy az új jelenség már az előzőhöz képest numerikusan különböző elmének mutatkozik meg. Hiszen amint változik, hogy mi mutatkozik meg mint jelenbéli fenomén az elme számára, meg kell változnia az elmének is, márpedig a perdurantista számára a változás numerikus különbséget takar.

Ez a példára visszatérve azt jelenti, hogy numerikusan különbözik egymástól Cs-jelenséget, H-jelenséget és F-jelenséget tapasztaló elme. De nem lehetséges, hogy Cs-jelenséget, H-jelenséget és F-jelenséget tapasztaló elme ugyanannak az elmének a három temporális része? Kétségtől így van, csak hogy ennek az elmének (ellentétben T0, T1 és T2-ben található temporális részelmékkel), nincs saját, csak hozzá tartozó szubjektivitása és perspektívája. Hiszen ha volna neki, az átívelne T0-n T1-n és T2-n, mivel ez az elme átível T0-n T1-n és T2-n. Viszont ha ez volna a helyzet, akkor az ő perspektívájában egyszerre megjelenne T0, T1 és T2-ben megjelenő Cs-, H- és F-jelenség, ami azt jelentené, hogy egyszerre érzékelné a csillagokat, a Holdat és azt, hogy a Holdat eltakarja a felhő. Feltételezni, hogy létezik ilyen elme, véleményem szerint abszurd. Tehát, ha van is egy elme, aminek a temporális részei T0, T1, és T2 egymástól numerikusan különböző elméi, az fenomenológiailag egy irreleváns elme, mert számára nem jelenik meg semmi, csak a temporális részeinek. Ez ahhoz hasonló, mintha egy tárgy csak negatív és pozitív töltésű részecskékből állna, de a tárgyra mint egészre nem lehetne mondani, hogy pozitív vagy negatív töltése van, mivel a részecskék semlegesítik egymás töltését.

De – kérdezhetné a perdurantista – mi a probléma azzal, ha ezek a jelenségek numerikusan különböző elméknek jelennek meg? Erre a következőt válaszolom – és ez az érvelem döntő része, az ezt megelőzőek egyfajta előkészítésként szolgáltak –: az, hogy így teljesen érthetatlenné válik, miért tűnik úgy, mintha nemcsak egy-egy jelenség mutatkozna meg, de az is, hogy ezek a jelenségek változnak, illetve váltják egymást. Nem csupán Cs- H- és F-jelenség mutatkozik meg, hanem az is, hogy Cs-jelenséget H-jelenség követi. Erre a fenomenológiai tényre kétfajta magyarázatot tudok elképzelni, és egyik sem kompatibilis a perdurantizmussal. Az egyik válasz radikálisabb. Eszerint a jelenségek legkisebb metafizikai egysége is dinamikus, változásait nem lehet visszavezetni statikus jelenségek egymást követő sorozatára. Ez a megoldás nyilvánvalóan nem lehet kompatibilis a perdurantizmussal, mivel az minden létező minőségi vagy alkotórészeket érintő változását visszavezeti statikus, változást magukba nem foglaló

temporális részek sorozatára.¹⁷ A másik válasz, hogy az egyes, önmagukban statikus jelenségek (mint a példában Cs-jelenség, H-jelenség és F-jelenség) azért mutatkozik meg fenomenológiailag úgy, mintha egymást váltanák, mert numerikusan azonos szubjektivitásnak illetve elmének jelennek meg. Korábban érveltem amellett, hogy ezt a perdurantista nem állíthatja.

Az nem jelent megoldást, hogy a Cs-jelenséget, H-jelenséget és F-jelenséget tapasztaló elmék egyetlen személy elméjének temporális részei? Nem. Először is azért nem, mert – mint már említettem – ez az időpontokon átívelő elme egészen más jellemzőkkel rendelkezik: nincs saját, csak hozzá köthető perspektívája és szubjektivitása. Másodszor pedig azért nem lehet ez a megoldás kulcsa, mert egy perdurantista keretben azért tekinthetőek bizonyos numerikusan különböző létezők ugyanannak az időpontokon átívelő tárgynak a temporális részeinek, mert szoros téridőbeli, oksági, vagy hasonlósági viszonyban vannak egymással. Ám, ha két, numerikusan különböző elme között szoros téridőbeli, oksági vagy hasonlósági kapcsolat áll fenn, az talán feljogosít arra, hogy ezeket a numerikusan különböző elméket egy időn átívelő létező (egy nagyobb elme-egység) temporális részeinek tekintsük, de egyáltalán nem teszi érthetővé, miként lehetséges, hogy két különböző jelenség úgy mutatkozik meg, mintha egymást követnék.

Az álláspontomat néhány egyszerű példával szeretném mások számára is elfogadhatóvá tenni. Ha például T1 időpontban Mr. X ellép A-ból B-be, és egy másik ember, Mr. Y. a helyébe lép T2-ben (most a példa kedvéért tegyük fel, hogy késlekedés nélkül: amint elmozdulok, ő már ott van), aligha fog bármelyik elmének úgy tűnni, mintha Mr. X. elméje számára T1-ben megjelenő jelenséget az a jelenség követné, amit Mr. Y tapasztalt T2-ben. Pedig ennek kellene történnie, ha a térbeli közelség döntő volna abban, mely jelenségek mutatkoznak meg úgy valamely elmének vagy elméknek, mintha egymást követnék. Hiszen Mr. Y. elméje (amennyiben az elme azonos az aggyal) térben közelebb esett Mr. X. T1-ben található elméjéhez, mint Mr. X. T2-ben található elméje. Következő példa: Ha Zeus meghalt volna abban a pillanatban (T1), hogy Pallasz Athéné kipattant az elméjéből (T2), akkor nem lett volna olyan elme, akinek úgy mutatkozott volna meg, mintha a Zeus által utoljára észlelt jelenséget (pl.: egy Pallasz Athéné nélküli Olümposz látványa) az a jelenség követné, amit Pallasz Athéné először látott (egy halott Zeusszal elcsúfított Olümposz). Ez nagyon furcsa lenne, bár így kellene történnie, ha a szoros oksági kapcsolat volna a döntő abban, hogy mely két jelenség követi látszólag egymást, mivel Zeus elméje az oka Pallasz Athéné elméjének, és nincs másik elme T2-ben, amivel ilyen szoros kapcsolatban állna

17 Ellenben talán lehetséges olyan következetes prezentista-endurantizmus, ami a jelent magát is kiterjedtnek, és nem pillanatszerűnek tételezi.

T1-ben található Zeusz-elme. Harmadik és utolsó példám: Valakin tökéletes instant-klónozást hajtanak végre (T1), aminek eredményeképpen létrejön (T2)-ben ugyanazon a helyen, ahol az eredeti alanyt klónozták (mert T2-re az eredeti alany kirepült a klónozó gépből), ám a klónozás alanya T2-re eszméletét veszti. Még sincs egyetlen olyan elme sem, akinek úgy tűnne, hogy követi egymást az a két jelenség, amit az klónozás alanya az eszméletvesztés előtt észlelt T1-ben, valamint, amit az új klón észlel T2-ben. Pedig nagyobb a hasonlóság az alany T1-ben létező elméje és a klón T2-ben található elméje között, mint az alany T1-ben és T2-ben található elméje között.¹⁸

Azt hiszem, az egyetlen jó magyarázat arra, hogy miért mutatkozik meg fenomenológiailag úgy, mintha a jelenségek egymást követnék/váltak, hogy egymáshoz képes numerikusan azonos elmének jelennek meg. Az endurantista számára ez nem okoz gondot, mert az elme változása szerinte nem jelenti azt, hogy numerikusan különböző elmék sorozatát kellene tételeznünk akár egyazon személy vonatkozásában is. A perdurantista rosszabb helyzetben van. Véleményem szerint a legcélravezetőbb védekezés a perdurantista részéről az volna, ha tagadná, hogy az egyes jelenségek mellett az is fenomenológiailag megmutatkozik, hogy egymást váltják az általunk megtapasztalt jelenségek. Mi csak azt hisszük valamilyen okból, hogy a jelenségek változásának/váltásának tapasztalatát átéljük, valójában azonban nincs ilyen. Ugyanakkor ez a válasz éppen annyira hihetetlennek tűnik, mintha valaki azt állítaná, hogy bár azt hisszük, hogy megjelennek számunkra különböző színek, ez valójában sohasem történik meg.

18 Nem tartanám különösebben célravezetőnek, ha a perdurantista azzal védekezne, hogy mindhárom feltétel (hasonlósági, oksági, téridőbeli közelség) együttes érvényesülése kell ahhoz, hogy úgy tűnjön, mintha az egyik jelenség követné a másikat. Ki lehetne találni olyan nyakatekert gondolat kísérletet, ami megmutatná, hogy intuíciónk szerint az sem elég, ha ezek a feltételek együtt érvényesülnek, amennyiben két különböző személy elméjéről beszélünk ahhoz, hogy úgy véljük, bármely elmének úgy tűnhet, hogy a két különböző személy által érzékelt fenomének egymást követik.

Irodalom:

Bigelow, J. 1991. Worlds Enough For Time. *Noûs*. 25. évfolyam 1. szám. Wiley, 1–19.

Chisholm, R. 1976. *Person and Object*. Lasalle (III.), Open Court.

Cohen, L. J. 1959. Professor Prior on Thanking Goodness That's over. *Philosophy*. 34. évfolyam 131. szám. Cambridge, Cambridge University Press. 360–362.

Forbes, G. & Johnston, M. 1987. Is there a problem about persistence? *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 61. évfolyam. Wiley, 107–155.

Heller, M. 1990. *The Ontology of Physical Objects: Four Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge, Cambridge University Press.

Huoranszki, F. 2001, *Modern metafizika*. Budapest, Osiris Kiadó.

Kiernan–Lewis, D. 1991. Not over Yet: Prior's 'Thank Goodness' Argument. *Philosophy*. 66. évfolyam 256. szám. Cambridge, Cambridge University Press. 241–243.

Lewis, D. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.

Lewis, D. 1998. Rearrangement of Particles: Reply to Lowe. *Analysis*. 48. évfolyam, 2. szám. Oxford, Oxford University Press. 65–72.

Lewis, D. 2002. Tensing the Copula. *Mind*. 111. évfolyam 441. szám. Oxford, Oxford University Press. 1–13.

Lowe, J. E. 1987. Lewis on Perdurance versus Endurance. *Analysis*. 47. évfolyam 3. szám. Oxford, Oxford University Press. 152–154.

Oaklander, L. 2004. On our Experience of Ceasing to Exist. *The Ontology of Time*. Amherst, Prometheus Books. 215–219.

Prior, A. N. 1959. Thank Goodness That's over. *Philosophy*. 34. évfolyam 128. szám. Cambridge, Cambridge University Press. 12–17.

Quine, W. V. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge (Mass.), MIT Press.

Quine, W. V. O. 1963. Identity, Ostension, and Hypostasis. *From a Logical Point of View*. Evanston (Ill.), Harper and Row. 65–79.

Quine W. V. O. 1981. *Theories and Things*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Sider, T. 2001. *Four-Dimensionalism*. Oxford, Oxford University Press.

Tőzsér, J. 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Tőzsér, J. 2011. Hogyan kapcsolódhat az elme fenomenológiájához az elme metafizikája? *Perlekedő rokonok*. Budapest, L'Harmattan.

van Inwagen, P. 1990. Four-Dimensional Objects. *Noûs*. 24. Évfolyam 2. szám. A. P. A. Central Division Meeting. 245–255.

Zimmermann, D. 1998. Temporary Intrinsics and Presentism. *Metaphysics: The Big Questions*. Oxford, Basil Blackwell. 206–220.

Internetes források:

Balogh, Zs. & Tőzsér, J.: *Much Ado About Nothing: The Discarded Representations Revisited*. Interneten: http://www.academia.edu/1959043/Much_Ado_About_Nothing_The_discarded_representations_revisited. Letöltve: 2013. március 31.

Eredeti megjelenés:

Balogh, Zs. & Tőzsér, J. 2012. Much Ado About Nothing: The Discarded Representations Revisited. *Enacting Images: Representation Revisited*. Köln, Von Halem.

Davidson, M. 2011. *Presentism and Grounding Past Truths*. Interneten: <http://philosophy.csusb.edu/~mld/DavidsonPresentismGroundingF1.pdf>. Letöltve: 2012. szeptember 18.

Várható megjelenés: Roberto Ciuni, Kristie Miller, Giuliano Torrenco (szerk.), *New Papers on the Present – Focus on Presentism*, 2012–2013.

Kodaj Dániel: *Interszubjektivitás elmfüggetlen közvetítők nélkül*

Az interszubjektivitást hajlamosak vagyunk úgy elképzelni, hogy az egyének közé beékelődik egy hordozóközeg (a fizikai világ), és ezen „belül” vagy ezen „keresztül” zajlik az, amit kommunikációnak, kooperációnak, erkölcsi és érzelmi kötődésnek, művelődésnek, vagyis, általában véve, személyközi viszonyulásnak, azaz interszubjektivitásnak nevezünk.

A hordozóközeget továbbá hajlamosak vagyunk elmfüggetlennek tekinteni. Ez alatt azt értjük, hogy a közeget nem mi találjuk ki, hanem (úgymond) magától kitalálódik, előtalálódik; szembejön velünk és diktálja, mik a lehetőségek. A metafizika-laborba belépve úgy pontosítjuk ezt a meggyőződést, hogy kimondjuk: létezik egy objektív struktúrával rendelkező anyagi világ, ami metafizikai értelemben független az elménktől (nem az elménknek egy komponense, nem az elménkben keletkező látszat). Ha ennél is bátrabbak vagyunk és csatlakozunk a kortárs analitikus materialisták táborához, akkor mindehhez még azt is hozzátesszük, hogy a fizikai világ nemhogy nem függ az elménktől, hanem épp ellenkezőleg, az elménk függ őtől, hiszen az elme maga is pusztán fizikai jelenség.

Az alábbiakban azt szeretném megvizsgálni, hogy az interszubjektivitás elgondolható-e elmfüggetlen hordozóközeg nélkül, feltételezve, hogy csak mi (mint anyagtalan elmék) léteünk. Ennek a klasszikus Berkeley/Leibniz-féle idealizmusra emlékeztető képnek, melyet az analitikus filozófiában John Foster, Howard Robinson és Timothy Sprigge dolgozott ki, három érdekes tulajdonságát emelem majd ki: (i) koherens, és a modern tudomány semmilyen eredménye nem cáfolja, (ii) vannak mellette szóló filozófiai érvek, (iii) ez a modell metafizikailag magasabb rendűnek tételezi a moralitást, interszubjektív elismerést és a közösen megélt valóságot, mint a pusztán fizikai értelemben vett fennállást. Ha ugyanis az anyagi világ a szubjektumok számára és az interszubjektivitás érdekében van, akkor az én–te viszony ontológiailag előbbrevaló, mint az én–ez viszony. A dolgozat lezárásban kitérek arra, hogy mit sugall ez az elmélet az ontológia állítólagos destrukciójával és a külvilággal kapcsolatos hiteink fenomenológiai felfüggesztésével kapcsolatban.

1. Az idealizmus definíciója

Tekintsük a következő állítást: (I) Nincs elmfüggetlen fizikai valóság. Nevezzük az (I) által definiált elméletet „idealizmus”-nak. A terminológia kicsit félrevezető,

mert az „idealizmus” jelölőnek rengeteg jelentése van – a köznapi használatban nemes, de kissé hibbant optimizmust jelent, a filozófiában pedig jelenthet abszolút, szubjektív, objektív, transzcendentális idealizmust, és még ki tudja, hányféle egyéb nézetet. Az interpretatív puhaságot kellőképp érzékelteti, hogy Robert Brandom (2008) megpróbálta az idealizmust a pragmatizmussal azonosítani. Ezt a terminológiai kuszaságot nehéz lenne egy rövid bevezető keretében kibogozni, úgyhogy kizárólag az egyszerűség kedvéért javaslom, hogy „idealizmus” alatt értjük azt az elképzelést, melyet (I) sejtet. Ez a jelhasználat igazolható azzal, hogy a filozófiatörténet több jeles, idealistának tartott szerzője, például Berkeley és Leibniz, nyilvánvalóan valami olyasmi állítást védett, mint (I).

Elsőre azt gondolnánk, hogy az (I) értelmében vett idealizmus nyilvánvalóan hamis. *Van* elmefüggetlen fizikai valóság, például itt ez az asztal, odakint vannak az utcák és fák, itt van a fejem stb. Ezek a tárgyak (normális szemmel nézve) nem az elménk részei, és nem is függenek az elménktől semmiféle módon. Ha a következő pillanatban meghalok, akkor ez az asztal, odakint a fák és utcák, sőt, a fejem is, valamint általában a téridő teljes rendszere megmarad pontosan ugyanolyan állapotban, mint előtte, és a halálomon kívül semmiféle változás nem éri őket. Tehát az idealizmus hamis: *van* elmefüggetlen fizikai valóság.

Mielőtt megörlődnénk, hogy ezzel elintéztük az idealizmust, érdemes felfigyelni rá, hogy (I) nem egy jól definiált állítás. Legalább kétféle, teljesen eltérő olvasta van, és azt az olvasatot, mely szerint (I) triviálisan (tapasztalatilag) hamis, egy idealista is nyugodtan elfogadhatja anélkül, hogy a számára valóban érdekes állítás egy pillanatra is veszélybe kerülne. Ennek megvilágításához vezessünk be az „elmefüggetlen-1” és „elmefüggetlen-2” fogalmakat.

Elmfüggetlen-1 minden olyan dolog, ami független a vágyainktól, hipotéziseinktől és fantáziáinktól, azaz nem igaz rá, hogy ha X-nek vélem/gondolom/képzelem, akkor X.

Elmfüggetlen-2 minden, ami konstitutív (ontológiai) értelemben független az elmétől, vagyis a léte/milyensége nem azon múlik, hogy léteznek-e elmék és megfigyelhetik-e.

Ezek inverzeként definiálhatjuk az elmefüggőség két eltérő fogalmát:

Elmfüggő-1 minden olyan dolog, ami vágyaink, hipotéziseink és fantáziáink függvénye abban az értelemben, hogy ha X-nek vélem/gondolom/képzelem, akkor X.

Elmfüggő-2 minden, ami konstitutív (ontológiai) értelemben függ az elmétől, vagyis csak akkor létezhet/hordozhat tulajdonságokat, ha vannak elmék és megfigyelhetik.

Hagyományosan azt gondoljuk, hogy a fizikai világ elmfüggetlen-1 és elmfüggetlen-2 is. Mivel a fizikai tények nem a vágyainktól és hipotéziseinktől függenek (*pace* szociálkonstruktivizmus), a fizikai világ nyilvánvalóan elmfüggetlen-1. És mivel a fizikai világ fennállása (köznap tudatunk számára) nem függ össze azzal, hogy megfigyelhetjük-e, a fizikai valóságról azt is feltételezzük, hogy elmfüggetlen-2.

Az idealista ennek a gondolatmenetnek csak az első felét fogadja el. Az idealista természetesen elismeri, hogy a fizikai valóság szerkezete és tartalma elmfüggetlen-1 – nem a vágyainktól és hipotéziseinktől függ, hogy Newton mozgástörvényei teljesülnek-e és a mohácsi csata megtörtént-e. De ez nem zárja ki, hogy a mozgástörvények és a mohácsi csata nem elmfüggetlen-2, vagyis hogy létük konstitutív módon összefügg az elmével és a megfigyelhetőséggel. Legálábbis emellett fogok érvelni az alábbiakban.

Első lépésben megpróbálom belátni, hogy egyáltalán van-e értelme beszélni elmfüggetlen-1, de elmfüggő-2 dolgokról. Ha ez a kategória nem üres, akkor a fenti elképzelés (miszerint a mohácsi csata stb. elmfüggő-2), legalábbis nem értelmetlen, legfeljebb hamis. A második lépésben amellett fogok érvelni, hogy az idealista elképzelés vélhetőleg nem hamis, mert vannak mellette szóló érvek és nincsenek ellene szóló erős érvek.

Tekintsünk két példát elmfüggetlen-1, de elmfüggő-2 dolgokra.

GDP-növekedés. A GDP-növekedés tipikus elmfüggetlen-1 valami: nem a vágyaimtól és hipotéziseimtől függ, hogy mekkora. Abból, hogy bejelentem, hogy a GDP-növekedés X százalék lesz, nem következik, hogy annyi is lesz. Ugyanakkor a GDP-növekedés nyilván elmfüggő-2, hiszen ha nem lennének emberek, akik termelnek, akkor GDP-növekedés sem lenne. Tehát a GDP-növekedés elmfüggetlen-1, de nem elmfüggetlen-2.

Középfölde. Középfölde az a képzeletbeli hely, ahol J. R. R. Tolkien igen jelentős irodalmi műve, *A gyűrűk ura* játszódik. Középfölde földrajzáról, etnológiájáról és nyelveiről külön könyvek jelentek meg, elfogadható tehát, hogy Középföldével kapcsolatban vannak elmfüggetlen-1 tények. Az pl., hogy Mordor keletre vagy nyugatra van-e Gondortól, nem a vágyainkon és a hipotéziseinken múlik, hanem adott. Tehát Mordor elhelyezkedése elmfüggetlen-1. Az, hogy tünde nyelven hogyan kell köszönni, szintén nem a vágyainktól és hipotéziseinktől függ, mert Tolkien kitalálta. Középfölde ugyanakkor elmfüggő-2, vagy legalábbis koherensen elgondolható akként, hiszen ha nem lennének emberek, akik könyveket olvasnak, filmeket néznek, és emiatt elképzelik Középföldét, akkor

aligha lenne szó Középföldéről, emiatt pedig Középfölde még a létnek azt a különös, kísérteties válfaját sem élvezhetné, ami a képzelt birodalmak sajátja.¹ Tehát Középfölde elmefüggetlen-1, ugyanakkor felvethető, hogy elmefüggetlen-2.

Általában véve elmefüggetlen-1, de elmefüggetlen-2 minden élményünk és az élményeink interszubjektíve objektív (kognitív ill. fenomenális) tartalma. Az élményeinket kapjuk, nem kitaláljuk. Hiába akarom, hogy alsónadrágban szeljem az eget, mint Superman – ha megpróbálom, biztosan a földbe csapódom, mert nem a vágyaimtól függ, hogy hat-e rám a gravitáció, tehát a repüléssel kapcsolatos élményeim rendje elmefüggetlen-1. Ugyanakkor a szóban forgó élmények *fennállása* nyilván elmefüggetlen-2, sőt, konkrétan az *én* elmémről függ-2, hiszen más nem tudja átélni az élményeimet helyettem. Az élmény, fenomenális és kognitív karakterét és összefüggéseit tekintve elmefüggetlen-1, ugyanakkor fennállását tekintve elmefüggetlen-2, hiszen élményhez elme kell. A szubjektivitást jellemző objektivitás tehát tipikusan elmefüggetlen-1, de elmefüggetlen-2 jelenség.

Rendelkezésre áll tehát (vagy legalábbis védhető, hogy rendelkezésre áll) az elmefüggetlen-1, de elmefüggetlen-2 dolgok kategóriája. Az idealista pont ilyeneminek szeretné tekinteni a fizikai világot, és a fentiek szerint állítása nem inkoheregens, mert a szóban forgó kategória létezik.

Az elmefüggetlenség-1 formai függetlenséget (független milyenséget), az elmefüggetlenség-2 anyagi (szubsztantív) függetlenséget jelent. Az idealista azt szeretné állítani, hogy a fizikai világ, a vele kapcsolatos tények tartalmát tekintve, nem függ a rá vonatkozó vágyainktól és hipotéziseinktől, ugyanakkor a fizikai tények szubsztantív értelemben igenis függenek az elmétől, mert „anyaguk” (az, amiből az érzékelhető világ épül és amiből egyáltalán épülhet), nem más, mint a karakterét tekintve elmefüggetlen-1, de fennállását tekintve elmefüggetlen-2 szub-

1 Ez az állítás természetesen vitatható. A fiktív lényekkel és helyekkel kapcsolatos modern platonista elméletek szerint Középfölde ún. absztrakt tárgy, és ennyiben elmefüggetlen-2-nek tekinthető (van Inwagen 1977). Ha valaki hisz a David Lewis-féle modális realizmusban, akkor Középföldét nyugodtan tekintheti egy párhuzamos univerzumban ténylegesen létező helynek is. Ettől függetlenül védhető és releváns álláspont az is, hogy Középfölde sem egy konkrét hely egy párhuzamos univerzumban, sem egy elmefüggetlen-2 absztrakt tárgy, hanem tiszta noetikus tárgy, s mint ilyen elmefüggetlen-2. Hozzáteszem, hogy a lewisi opció valószínűleg eleve elégtelen az elmefüggetlenség-2 garantálásához, mert ha Lewisnak netán igaza is van, és bizonyos párhuzamos univerzumokban élnek tündék, hobbitok stb., *A gyűrűk ura* akkor is indefinit módon referál Középfölde-szerű helyeket tartalmazó univerzumok sokaságára (egyes univerzumokban egy Középföldétől távoli bolygón élnek unikornisok, másokban nem stb.). Ez a referenciaviszony a „Középfölde” jelölő és a szóban forgó világsokaság között nyilván elmefüggetlen-2, mert csak a könyvek megírásakor jön létre.

jektív élmény. Másszóval, az idealista szerint a fizikai világról kimondhatók igazságok, de a fizikai világ maga nem szubsztancia. Ez a feltételezés választja el az idealizmust a dualizmustól és a fizikalizmustól, ahol önálló anyagi szubsztanciát feltételeznek. (A dualizmust pedig az választja el a fizikalizmustól, hogy feltételez szellemi szubsztanciát is. Az idealista félig egyetért a dualistával és egyáltalán nem ért egyet a fizikalistával.)

E hosszúra nyúlt terminológiai kitérőt rövidre zárva tehát az idealizmust a következő állítás fejezi ki: (I*) Nincs elmefüggetlen-2 fizikai valóság. Ebből az állításból egyenesen következik, hogy az interszubjektív elmefüggetlen-2 közvetítők nélkül zajlik, hiszen ha nincsenek elmefüggetlen-2 fizikai tárgyak, akkor pl. jelen írás, mely az interszubjektív aktusok egy példája, kizárólag elmefüggő-2 monitorok és papírlapok révén létezik. Ez a gondolat nyilván kiterjeszthető az interszubjektív összes szférájára, így (I*) garantálja az elmefüggetlen-2 közvetítők hiányát.

A példák alapján remélhetőleg az is világos, hogy (I*) nem cáfolható azzal, hogy körbemutatunk és felhívjuk rá a figyelmet, hogy *vannak* asztalok, fák, és emberek. Ezzel csak arra hívjuk fel a figyelmet, hogy van elmefüggetlen-1 fizikai valóság. Az idealista ezt sosem vitatta. Az idealista tehát egy értelmes és nem nyilvánvalóan hamis állítást fogalmaz meg, mikor kimondja (I*)-t. Az alábbiakban kicsit részletesebb jellemzést adok az idealista világképről, majd rátérek arra, hogy felhozhatók-e perdöntő érvek mellett, hogy az idealizmus hamis. Amellett fogok érvelni, hogy nem.

2. Az idealista szerint a világ

Röviden összefoglalva az idealista szerint a fizikai világ olyan, mint Középfölde, azzal a különbséggel, hogy (i) Középfölde törvényeit ember alkotta, míg a fizikai világ törvényeit nem ember alkotta, és (ii) a fizikai világot ténylegesen szagolni, ízlelni, hallani, tapintani és látni lehet, míg Középföldét csak „lélekben”, vagyis csak képzeletben lehet megtapasztalni. Ez a párhuzam annyiban korrekt, hogy az idealista szerint a fizikai világ, akárcsak Középfölde, elmefüggetlen-1, de elmefüggő-2. A párhuzam ott omlik össze pusztán analógiává, mikor egymás mellé kerül pl. Magyarország (fizikai) megtapasztalása és Mordor (képzeletbeli) „megtapasztalása.” Ahhoz, hogy az analógiától elrugaszkodva pontosabban értsük, mire gondol az idealista, vegyünk szemügyre két fizikai tény:

(1) Vannak csillagok.

(2) A Cassiopeia 11 fényévyire van a Földtől.

Alighanem vita nélkül elfogadható, hogy (1) és (2) is elmefüggetlen-1 fizikai tény. Mit mond róluk az idealista? Hogyan tudja őket elmefüggetlen-2-nek tekinteni?

Az idealista szerint (1) mindenekelőtt azt jelenti, hogy ha szabad ég alatt vagyunk éjszaka, akkor csillagokat fogunk látni. Ez utóbbi a látómezőnkben jelentkező sajátos élménytípus, melynek elmefüggetlen-1 törvényszerűségeiről csillagászati kézikönyvek és asztrofizikusok tudnak hiteles felvilágosítást adni. A (2) az idealista szerint az (1)-gyel összefüggő mérések empirikus stabilitására vonatkozik, konkrétan arra, hogy valahányszor bizonyos méréseket végzünk a egy bizonyos, az égen látható fényes ponttal kapcsolatban, akkor egyes kozmológiai modellek bevonásával azt az eredményt kapjuk, hogy „11 fényév.” Ha az idealista hisz az űrutazásban, azt is hozzáteheti, hogy (2) a Cassiopeiát célzó űrutazásról is közöl valamit, azt ti., hogy fénysebességgel haladva mennyi ideig tartana a közelebe érni. (Amennyiben ilyesmi fizikailag lehetséges).

De ha (1) amiatt igaz, hogy esténként látunk csillagokat, akkor a csillagok csak esténként léteznek? Az idealista szerint a fizikai tárgyak megszűnnek, amikor nem látjuk, halljuk, tapintjuk stb. őket

Nem. Az idealista akkor mondja, hogy X fizikai tárgy létezik (létezett, létezni fog), ha fizikailag lehetséges (lehetséges volt, lehetséges lesz), hogy X-típusú élményeket szerezzünk.² Tehát a csillagok akkor is léteznek, mikor épp nem látjuk őket, hiszen lehetséges megtekinteni őket (pl. ha kilőjük magunkat a légkör fölé).

Sok érdekes és fontos kérdést és fejtörőt lehet felvetni e koncepció teherbíróképességével kapcsolatban, de az egyszerűség kedvéért most ettől, és a szóban forgó világkép analitikus lecsiszolásától is tekintünk el. Egyezünk meg abban, hogy az idealista szerint a fizikai valóság teljes mértékben *számunkra* van. Nincs a szubjektumok aktuális és lehetséges élményeiről leválasztható szubsztantív anyagi valóság. Szógenként összefoglalva: a valóság nem elemi részecskékből, hanem élményfolyamokból áll. Nézzünk meg néhány érvert amellett, hogy ez a nézet úgy, ahogy van, *hamis*, s így kidolgozhatósága tulajdonképpen mellékes is.

2 Az állítás analitikus nyelvre úgy fordítható le, hogy a fizikai tárgyak léte perceptuális diszpozíciókra szuperveniál. Akkor igaz, hogy vannak csillagok, ha fizikailag lehetséges csillag-élményeket szerezni.

3. Kontra

3.1 „Na és a modern tudomány?”

Mindenekelőtt a modern tudomány csodáit hozhatnánk fel perdöntő érvként az idealizmus ellen: a modern természettudomány mélyrehatóan feltárta az anyag és téridő objektív, elmefüggetlen szerkezetét. Tehát az idealizmus hamis.

Ez az érv egy kétértelműségre épül, mivel a természettudomány csak elmefüggetlen-1 összefüggések kimutatására képes. Az, hogy a fizikai valóság elmefüggetlen-2, nem természettudományos, hanem filozófiai állítás. Tehát a természettudomány csodái önmagukban nem cáfolják az idealizmust.

3.2 „Mitől vannak tudományos felfedezések?”

Látszólag az idealizmus ellen szólhat a tudományos felfedezések váratlansága – aligha gondolta volna a múlt század elején egy maroknyi fanatikusan kívül bárki, hogy a relativitáselmélet korrekt. A későbbi mérések mégis azt mutatták, hogy az. Honnan származnának az ilyen meglepő eredmények, ha nem az elmefüggetlen valóságból?

Ez a felvetés ismét csak kétértelmű, az „elmefüggetlen” kétértelműsége miatt. Egyik értelmét (azt, amelyik releváns), az idealista sem tagadja – a tudományos eredmények forrása az elmefüggetlen-1 fizikai valóság; élményeink struktúráját nem a véleményeink és elvárásaink határozza meg, hanem adott, és mi csak vizsgálni tudjuk. A kérdés másik lehetséges jelentését, miszerint a tudományos felfedezések forrása csak az elmefüggetlen-2 valóság lehet, az idealista elutasítja, de ezt a jelentést nem támasztja alá a tudományos felfedezések léte.

3.3 „Ha az idealizmus igaz lenne, a fizika *a priori* volna.”

Felvethetnénk, hogy ha az idealizmus igaz volna, akkor *a priori* dedukálni tudnánk a fizikai törvényeket, mert nem lenne „odakint” semmilyen önálló tárgy, amihez az elmének igazodnia kell. Mivel a fizikai törvényeket nem lehet *a priori* módon dedukálni, az idealizmus hamis.

Ennek az érvek az értéke attól függ, hogy mit értünk „*a priori*” alatt. Ha azt állítjuk, hogy idealista világokban a fizikai törvények pusztán introspekcióval felfedezhetők, akkor az előző bekezdést nyitó kondicionálist hamissá teszi bármely

idealista világ, ahol a fizikai törvények felfedezéséhez tapasztalatokra van szükség. Az idealista nyilván azt feltételezi, hogy a mi világunk ilyen.

Ha az „*a priori*” az elmétől konstitutív módon függő jelenségekre vagy folyamatokra utal, akkor az állítás azzal ekvivalens, hogy a fizikai valóság nem elme-függő-2. Ez persze állítható, de nem használható fel érvként az idealizmus ellen. Tehát a fenti ellenvetés vagy téves állításra épül, vagy körkörös.

3.4 „Az anyagi szubsztancia jobb magyarázat.”

Fel lehetne hozni ellenérvként, hogy a fizikai jelenségekre sokkal kielégítőbb magyarázatot ad az a feltételezés, hogy vannak az elménktől független-2 anyagi tárgyak, melyeknek eleve adott struktúrája magyarázza a fizikai valóság fennállását, stabilitását és koherenciáját.

Hogyan működne részleteiben egy ilyen érv? „A téridőben elszórva találhatóak elemi részecskék, melyek komplex konfigurációkba rendeződve különféle makroszopikus tárgyakat (pl. bolygókat és emberi testeket) alkotnak. Ezek a tárgyak nem az érzékelésünktől függnék-2. Ezért van, hogy ha kimegyek a szobából és visszajövök, ez az asztal továbbra is itt lesz.”

Tegyük fel, hogy tényleg vannak elmefüggetlen-2 elemi részecskék és tekintsünk egy világot, a Béta Kozmoszt, ahol az elemi részecskék kicsit másképp viselkednek, mint nálunk. Néhány óránként, különösen ha nincs a közelükben élő test, a Béta Kozmosz elemi részecskéi hajlamosak unottan szétszédelni. Emiatt a Béta Kozmoszban egyáltalán nem garantálható, hogy ha kimegyek a szobából és visszajövök, az asztalom továbbra is itt lesz. A Béta Kozmoszban tehát az elmefüggetlen-2 kvarkok és elektronok léte nem garantálja, hogy az anyagi világ ugyanolyan stabil és koherens, mint nálunk.

Ez a gondolatkísérlet arra mutat rá, hogy az anyagi világ stabilitása főleg az elmefüggetlen-1 *törvényeken*, nem pedig az elmefüggetlen-2 *tárgyakon* múlik. Elmefüggetlen-2 tárgyak nyugodtan létezhetnek anélkül, hogy lenne a mi értelmünkben vett stabil fizikai világ. Utóbbihoz megfelelő elmefüggetlen-1 törvények kellenek, melyek az idealista kelléktárában is megtalálhatók. Az anyagi szubsztancia tehát csak akkor ad magyarázatot a fizikai világgal kapcsolatos tapasztalataink stabilitására, ha az anyagi szubsztancia mellé felvesszünk törvényeket is a fizikai konfigurációk stabilitásáról *plusz* feltesszük, hogy ezek a törvények segítik, nem pedig akadályozzák azt, hogy mi a szóban forgó stabilitást felfogjuk. Összességében tehát a materialista nem áll jobban, mint az idealista, mert pontosan ugyanazokra az elmefüggetlen-1 összefüggésekre apellál, csak egy teljesen fölösleges plusz anyagi szubsztancia odapozztulásával.

3.5 „Az idealizmus szolipszizmushoz vezet.”

Az idealizmus elleni súlyos érvnek tűnhet, hogy az idealista (állítólag) konceptuális árukapcsolás keretében megkapja a szolipszizmust is a tézise mellé – ha a fizikai valóság elmefüggő-2, miért ne lenne a többi szubjektum is az? Ha a fizikai tárgyak pusztán az elmében keletkező látszatok, akkor ilyen erővel a többi ember is nyugodtan az lehet.

Az idealista elismeri, hogy a többi szubjektum elmefüggő-2 abban a triviális értelemben, hogy nem létezhetne önmaga nélkül. De ennek az állításnak önmagában nincs szolipszista tartalma. Ahhoz, hogy szolipszizmust varázsoljunk elő belőle, előbb fel kell tételeznem, hogy minden, ami elmefüggő-2, az *én* elmémtől függ-2. De ezzel eleve feltettük a szolipszizmust. Tehát ha netán igaz is, hogy az idealista nem képes cáfolni a szolipszizmust (hozzáteszem, egyetlen más filozófiai rendszer sem képes erre), nem igaz, hogy maga az idealizmus szolipszizmust indukál.

Öt kifogást vettünk szemügyre az idealizmussal kapcsolatban és mind az öt elégtelennek bizonyult ahhoz, hogy az idealizmust aláássa. A felmerült fejtörőket persze a végtelenségig lehetne tovább boncolgatni, a rekontrákra szubkontrákkal lehetne válaszolni, de a szószaporítás helyett inkább tekintsük át, miért érdekes filozófiai szempontból az idealizmus.

4. Közjáték: Az analitikus filozófiatörténet dialektikája

Az analitikus filozófia a hegelianus idealizmus brit válfaja elleni reakcióként indult: G. E. Moore azzal nyitotta a 20. századot, hogy egyik klasszikus tanulmányában (Moore 1903) „véleg” megcáfolta az idealizmus összes formáját. Noha magát a bizonyítást még analitikus kollégái sem fogadták el helyesnek (sőt, később maga Moore sem), az idealista gondolkört sikerült egy szűk évszázadra szinte teljesen száműzni az analitikus filozófiából, és csak enyhén obskúrus szerzőknél maradtak nyomai (pl. Whitehead műveiben, legalábbis bizonyos értelmezések szerint, vagy az ún. Amerikai perszonalistáknál, l. Howie és Buford 1975).

A dialektikus inga visszacsapása az 1980-as évek elején következett, amikor gyors egymásutánban három brit filozófus is az idealizmust támogató monográfiával rukkolt elő (Foster 1982, Robinson 1982, Sprigge 1983). Noha műveik lényegében visszhangtalanok maradtak, érdekes megfigyelni, hogy a dialektikus

átcsapás konceptuális síkon teljesen klasszikus módon zajlott le. Foster, Robinson és Sprigge ugyanis az előző ötven évben felgyűlt analitikus metafizikai és elmefilozófiai eszköztár alapul vételével, a manapság tipikusan különféle fizikalista projektek aládúcolására használt nyelvezettel láttak neki annak, hogy darabokra szedjék az anyagi szubsztancia fogalmát. Az idealizmus melletti érveket az ő műveiken keresztül érdemes tanulmányozni.

5. Pro

Az idealizmus mellett kétfajta filozófiai érv hozható fel, szisztematikus és módszertani. A szisztematikus érvek azt igyekeznek kimutatni, hogy az anyag fogalma összefonódik az elme fogalmával, a módszertani érvek pedig azt mutatják ki, hogy az idealizmus megold amúgy megoldhatatlan vagy nagyon nehezen megoldható filozófiai problémákat.

A szisztematikus érvek közül kettőt emelnék ki. Foster (1982: III. rész, 1993) kedvenc érve az idealizmust mellett az, hogy ha van elmefüggetlen-2 téridő, akkor a téridő látszólagos (a tudományos megfigyelésekből kibontakozó, elmefüggő-2) és tényleges (a megfigyelhetőségtől független, elmefüggetlen-2) szerkezete eltérhet. Ebből Foster arra következtet, hogy a látszólagos téridő nem lehet ugyanaz, mint elmefüggetlen-2 párja (hiszen ha azonosak lennének, nem különbözhetnének). Mivel a fizikai valóságot csak téridő-szerű struktúráként tudjuk elgondolni, és mivel, a fentiek szerint, a tapasztalt téridő sajátos mentális képződmény, könnyen adódik az idealista konklúzió.

Robinson fő célpontja az anyag mikrofizikai leírása. Robinson (1982: 7. fejezet, 2009) amellett érvel, hogy ha elfogadjuk az anyagi szubsztancia létét, azt kell gondolnunk, hogy az anyag a mikrofizika által leírt részecskékből áll, de ezek a részecskék (Robinson szerint) kizárólag olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, melyek önmagukban üresek. A tömeg, töltés, spin stb. mind olyan tulajdonságok, melyek tartalmát kimeríti az, hogy valami hogyan reagál más dolgok közelségére (vagy becsapódására stb.) különféle szituációkban. Robinson szerint egy dolog fogalmát nem merítheti ki az, hogy hogyan reagál más dolgokra, mert ahhoz, hogy reagálásról egyáltalán szó legyen, meg kéne mondanunk, hogy *mi* reagál. A tisztán fizikai értelemben vett anyag tehát fogalmilag „üres”, hiányzik belőle valami, ami szilárd alapját, dologszerűségét adná. Robinson ezt úgy fogalmazza meg, hogy a fizikai értelemben vett anyag tisztán diszpozicionális, és hiányzik a kategoriális alapja. A kategoriális alapot Robinson szerint az elme adja:

elmeállapotaink jelentik azt az „anyagot”, melyre vonatkoztatva a fizika absztrakt struktúrái konkrét értelmet kapnak.³

Az idealizmus mellett módszertani érvek is felhozhatók. Ezek az érvek hasonlóak azokhoz, melyeket David Lewis sorakoztatott fel a maga igen különös módális metafizikája mellett, és melyek röviden így foglalhatóak össze „Furán hangzik, de filozófiailag hasznos.” Ha az idealizmus képes megoldani amúgy megoldhatatlan vagy csak nyakatekerten megoldható problémákat, akkor, feltéve, hogy egyébként nincsenek komolyan vehető érvek ellene, az idealizmus meglelti elköteleződés pragmatikus alapon vindikálható. E rövid kifejtés alapján is alighanem nyilvánvaló, hogy idealista alapon egész más megvilágításba kerül egy sor tudományfilozófiai és ismeretelméleti fejtörőben. Például idealista kontextusban nem sok értelme van feltenni azt a kérdést, hogy honnan tudjuk, hogy az általunk megfigyelt tárgyak léteznek-e, és tényleg olyanok-e, amilyennek gondoljuk őket. Úgyszintén kevés értelme van aggódni a tudományos elméletek aluldetermináltsága miatt. Az idealizmus további előnye, hogy minimalista: az idealista kizárólag olyan anyaggal dolgozik, amire a dualistának és fizikalistának is szüksége van, hiszen ez utóbbiaknak is feltételezniük kell a fizikai világhoz való episztemikus hozzáférést és az ehhez társuló, alapvetően fenomenális jellegű fogalmakat.

Az idealizmus nyilván fontos vallásfilozófiai kérdéseket is felvet, hiszen egy idealista kozmosz léte nehezen magyarázható Isten vagy valami harmóniát teremtő princípium nélkül. Ha az idealizmus netán hamis is, a szűken vett metafizikán és elmefilozófián túlmutató kérdésekkel való ilyenén kapcsolatai mindenképp érdekes elméletté teszik.

6. Az interszubjektívitas ontológiai felsőbbrendűsége

A bevezetőben azt ígértem, az idealizmust az interszubjektivitással fogom összekötni. Egész pontosan azt ígértem, hogy megpróbálom felvázolni, mit mond az idealizmus az interszubjektivitásról. Röviden összefoglalva azt mondja, hogy az interszubjektívitas ontológiailag magasabbrendű a pusztá fizikai értelemben vett fennállásnál.

3 Robinson érvét egyfajta strukturalista ellencsapással lehet kivédeni, azt hangoztatva, hogy az elemi részecskék diszpozícióinak van egy objektív, elmefüggetlen, matematikailag leírható rendszere (ld. Bird 2007. 136ff). Ezt a választ viszont ki lehet védeni Foster érvével, mely a látszólagos és valóságos struktúrák lehetséges eltérésére apellál.

Ha az idealizmus igaz, akkor a fizikai világ az élményeink közötti strukturális harmónia miatt objektív. Ha az idealizmus igaz, akkor ez az asztal azért létezik (azért mondhatjuk, hogy létezik), mert asztalszerű alakzat van a látómezőmben, és ha járkálni kezdek, ez az alakzat a perspektíva törvényeinek megfelelően változik, ha közel megyek hozzá, akkor keménységet érzek stb., és mindenki más, aki a közelemben tartózkodik vagy tartózkodna, ugyanilyen élménycsomaggal szembesül vagy szembesülne. A Macbeth által hallucinált tör csak Macbeth vizuális élményeiben jelentkezett (ráadásul a taktilis és egyéb élményekben még nála sem jelentkezett); Brutus által Caesar leszúrására használt tör viszont mind Brutus, mind Caesar élményeiben jelentkezett. Emiatt volt az előbbi egy képzelte, míg az utóbbi egy valóságos tör, az idealista szerint. Hasonló a helyzet általában a fizikai tárgyakkal. Az idealizmusban a közös fizikai világ léte annyit jelent, hogy ugyanazt tapasztaljuk különböző nézőpontokból: az objektivitás forrása az interszubjektív egyetértés lehetősége. Az idealista szerint a fizikai valóság lehetőségfeltétele az interszubjektív élményharmónia, tehát az idealizmusban a szubjektivitás és interszubjektivitás a fizikai valóság ontológiai alapja. A fizikai tárgyak kategóriája derivatív kategória, alapját pedig az élményfolyamaink összehangoltsága jelenti.

Az idealizmus emiatt a moralitás abszolút elsőbbségét is hirdeti, hiszen a fentiek szerint az idealista számára nincs a személyközi viszonyokról leválasztható tárgyvalóság. Egy idealista világban a tolvaj nem mondhatja, hogy ő csak bizonyos fizikai tárgyakat tett egyik helyről a másikra, mert ez utóbbi ekvivalens lesz azzal, hogy valaki mást megfosztott a szóban forgó tárgyak megtapasztalásának a lehetőségétől. Az idealizmus tehát egyfajta szisztematikus anti-metafizika, mely úgy írja le az anyagi valóságot, hogy az anyagi valósággal kapcsolatos összes kérdés átváltozik az ember és ember vagy ember és Isten közti viszonyra kapcsolatos kérdéssé, és az értelem nélküli anyag elveszíti minden létjogosultságát arra, hogy létünk okával és céljával kapcsolatban magyarázatokkal szolgáljon.

7. Idealizmus vs. fenomenológia

Egy széles körben elterjedt mítosz szerint a metafizikával végleg leszámoló kontinentális filozófia, a formalista-természettudományos álmokat dédelgető analitikus filozófiával ellentétben, a szubjektivitás és a társadalmi szituáltság alapvető fontosságát, a megéltnek a meglevővel, az ontologikusnak az ontikussal, az életvilágnak a tárggyá tett természettel szembeni primátusát hangsúlyozza és elemzi. A fenti idealista gyorstalpaló remélhetőleg világosan cáfolja, hogy ez így lenne. Mint a fentiekben láttuk, teljesen klasszikus, láncotalpas analitikus módszerekkel

kidolgozható olyan, szigorú értelemben vett *metafizikai* elmélet, melynek a szubjektivitás, a megélt valóság, (ha úgy tetszik) az életvilág a középponti kategóriája. Vagyis a metafizikát egyáltalán nem kell meghaladni ahhoz, hogy visszavezessük a filozófiát magukhoz a dolgokhoz.

Felvethető, hogy a fenti elmélet a kontinentális filozófiából is ismerős, pl. Husserl az ötödik karteziánus meditációban olyan leírást ad a fizikai valóságról, ami erősen emlékeztet a fenti értelemben vett idealizmusra. Az idealizmus tehát végülis egyfajta fenomenológia, nem?

Nos, nem. A fenomenológia célja egy tiszta leírási mód működtetése, mely megmutatja, hogyan sejlik elő élményszövegeinkből a megélt valóság. Egy ilyen leírás, ha sikeres, természetesen egybeesik azzal, amiről az idealista beszél. De az idealizmus *igazsága* nem azon múlik, hogy ilyen leírás létezik-e. Az idealizmus igaz lehet akkor is, ha ilyen leírás nincs, és az élményeink struktúráját csak epokhé előtti fizikai fogalmak, pl. a hanghullámok és fénysugarak fogalmának segítségével tudjuk elemzés tárgyává tenni.

A fenomenológia és idealizmus abból a szempontból is erősen eltér, hogy az idealista metafizikai állításokat tesz (az a célja, hogy metafizikai elméletet építsen), míg a fenomenológusok hagyományosan ódzkodnak ilyesmitől. Husserl maga pl. a *Karteziánus meditációk* 49.§-a végén egy kantianus sasszéval teszi zárójelbe a kérdést, hogy az általa vizsgált struktúráknak mi az ontológiai alapja. Az idealizmus ezzel szemben nem zárójelbe akarja tenni a fizikai valóság ontológiai alapját, hanem fel akarja bontani a zárójelet, melybe köznapit tudatunk zárja. Az idealizmus számára nem fontos, hogy a valóság egy állítólagos őseredeti szinten fenomenális konstrukcióként adódik-e. Ez az állítás vagy triviális (amennyiben azt közli, hogy érzékelés révén tapasztalunk), vagy pedig az „őseredeti szint”-nek olyan szofisztikált koncepcióját igényli, melynek elég kevés köze van a köznapit tudat manifest tartalmához. Az emberek elsőprő többségének természetes (s ennyiben „őseredeti”) tudatában intuitív bizonyossággént adott az az elképzelés, hogy van az elmétől konstitutív értelemben független anyag. Ha a fenomenológus ezt az intuitív hipotézist létezőt zárójelbe teszi, akkor az egyik leglényegesebb filozófiai kérdést tette zárójelbe, legalábbis az idealista szerint.

A fenomenológia tehát teljesen más projekt, mint az idealizmus, és érvényességük egymástól független. Az idealista szemszögéből nézve a fenomenológus nem a lényeges dolgokkal foglalkozik, míg a fenomenológus szemszögéből az idealista állításai indifferensek, mert a fenomének akkor is ilyenek, ha történetesen van mögöttük elmefüggetlen-2 anyag. A fenomenológia a fizikai világhoz való episztemikus hozzáférésünk megélt struktúráját vizsgálja; az idealizmus azt állítja, hogy ez a struktúra *azonos a fizikai világgal*. Ugyanakkor tény, hogy a

fenomenológia és az idealizmus annyiban összeérnek, hogy élményeink fenomenológiai rekonstrukciója az ontológiai zárójelek felbontásával érintetlenül át-emelhető idealista kontextusba.

Az idealista a következő konceptuális operációt hajtja végre: fogja az élményeinket, melyekről naivan azt feltételezzük, hogy reprezentálnak egy tőlük független anyagi valóságot, és közli, hogy nem reprezentálnak semmit, legfeljebb azt, hogy milyen további élményeket tudunk szerezni magunknak és egymásnak. Az idealista szerint ezzel az operációval nem veszítünk semmit, csak azt a tudatot, hogy a tárgyak mélyén ott bujkál valami tőlünk idegen, közönyös hatalom, mely uralja az életünket és lehetőségeinket anélkül, hogy szubjektumként számításba venne minket.

Irodalom:

Bird, Alexander: *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford, Clarendon Press, 2007.

Brandom, Robert: *Animating Ideas of Idealism*. Kézirat, 2008.

Foster, John: *The Case for Idealism*. London, Routledge & Kegan Paul, 1982.

Foster, John: The succinct case for idealism. In: H. Robinson (ed.): *Objections to Physicalism*. Oxford; New York, Clarendon Press, 1993. 293–313.

Howie, John - Thomas Buford: *Contemporary Studies in Philosophical Idealism*. Cape Cod, Claude Stark & Co., 1975.

Moore, G. E.: The refutation of idealism. *Mind*. 1903, 12, 48, 433–53.

Robinson, Howard: *Matter and Sense*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York, Cambridge University Press, 1982.

Robinson, Howard: Idealism. In: B. P. McLaughlin et al. (eds.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. New York, Clarendon Press, 2009. 189–204.

Sprigge, Timothy: *The Vindication of Absolute Idealism*. Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1983.

van Inwagen, Peter: Creatures of fiction. *American Philosophical Quarterly*. 1977, 14, 4, 299–308.

Pavlovski Róbert:
A személyiség hálójában
Demokrácián innen - nevelésen túl

1. Bevezetés

Sandra Rosenthal *Dewey mellőzéséről* c. esszéjét érdekes gondolattal zárja. Arra a megállapításra jut, hogy Dewey figyelmen kívül hagyásával egy a jövőre vonatkozó útmutatást mellőznénk.¹ Rosenthal gondolata két lényeges mozzanatra világít rá: (1) Dewey filozófiájának aktualitására, hiszen fogalmi fogódzókat nyújt nagyhorderejű változások küszöbén társadalmi jelenségek értelmezéséhez; (2) az élet folyamatként való értelmezésének jelentőségére.

Tanulmányom szempontjából mindkettő jól illusztrálja a folyamatot, hogy a kapcsolat az egyén és környezete között a globálissá vált politikai-gazdasági tendenciák függvényében radikálisan átszíneződött. Rámutatok, hogy Dewey demokrácia-felfogása kiindulópontot jelenthet a személyiség koherens képének felvázolásában az új évezred kihívásai közepette. Kulcsmomentum, hogy Dewey számára a *demokrácia* és a *személyiség* nem elvont társadalmi illetve pszichológiai aggregátumok egyike, hanem e kettő politikai és szociológiai „együttléte”. Dewey a *magatartást* az egyéni értelmezés szintjéről a közösségi struktúrák összefüggéseibe helyezi, narratívák, metaforák, hiedelmek társadalmi kontextusába. A társadalmi értékek vonatkozásában a *személyiség*nek egy olyan aktív individualitásként való megjelenéséről van itt szó, amely a társadalmi történések konstitutív mozzanatait kizárólag a demokráciában véli felfedezni.²

A személyiség hálójában tulajdonképpen Dewey demokráciaértelmezésének rekonstrukcióját kívánja adni, mely elsősorban arra hívja fel a figyelmet, hogy

1 Rosenthal, Sandra: On Passing Dewey By: The New Millennium and the Climate of Pluralism. In: Gavin, William J. (ed.): *In Dewey's Wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. New York, State University of New York, 2003. 161-174.

2 A nagy horderejű társadalmi változások fogalmakban való megragadásának relevanciáját erősítik Dewey (1859-1952) életrajzi körülményei, aki filozófusként szemtanúja lehetett a világ és Amerika drámai történelmi-gazdasági változásainak. Példaként az amerikai polgárháborút (1861-1865), az első világháborút (1914-1918), az 1929-ben kezdődött s közel egy évtizedig elnyúló nagy világgazdasági válságot, majd a második világháborút (1939-1945), valamint Amerika szuperhatalommá válását említeném meg. Ezzel azt szeretném illusztrálni, hogy Dewey élesen látta, hogy nagy horderejű változásokban a cselekvő én az elvont eszméknél mennyivel nagyobb jelentőséggel bír a személyiség kibontakozása szempontjából.

napjaink globálissá vált világában a demokrácia fogalma etikai értelemben a személyesség szintjén újraértelmezésre szorul. Az alapprobléma, hogy a hatalmas méretű gazdasági-technológiai tendenciák a közösségi szokások hagyományos érvényével szemben a szubkultúrák „virtuális” érintkezéseinek egyre szélesebb teret engednek. Ezáltal elmozdítják azokat az identitásbeli viszonyítási pontokat, amelyeket az egyén közösségének tagjaként a korábbiak során figyelembe vehetett. Dewey nevelés- és társadalomkonceptiója jól használható megoldást nyújt ezekre a változásokra, amennyiben a demokrácia nyitottságát állítja mérceként a személyiség kibontakozása számára. Így anélkül tárja fel a közösségi élet valódi lehetőségeit, hogy a zárt csoportok sajátos törvényszerűségei gúzsban tartanak. Következésképpen, Dewey demokráciafogalmának posztmodern kontextusba való áttünetése nyomatékot ad a nevelés funkciói számára azáltal, hogy kitüntetett jelentőséggel kezeli az interszubjektivitás társadalmi hatásait. Azaz a demokratikus társadalmi berendezkedés perspektívái az egyén képességeinek maximális szintre való fejlesztését tükrözik. Ez annyit jelent, hogy a személyesség határozza meg az individualitás kibontakozásának *gyakorlati* lehetőségeit is, annak a pusztán a *társadalmi* rendszer által nyújtott keretei mellett. Ily módon a személyiség interszubjektív dinamikájával képessé válik arra, hogy az egyéni képességek igényeit folytonosan az érvényesülés szintjén tartsa, indirektté redukálva a politika befolyását, amely változó érdekcsoportok hatalmi hangulatához kötött.

2. Nevelés és személyiség

Az egyén morális karakterként a társadalom hagyatékával átszőtt módon jelenik meg a kulturális horizonton. Mindazon értékek, szimbolikus rendszerek és hiedelmek, amelyek a közösség meghatározásához hozzájárulnak, a nevelést a fejlődés elengedhetetlen feltételévé teszik. Ennek mentén egy érdekes jelenség mutatkozik meg, tudniillik az egyénnek, viszonylagosan koherens én-meghatározottságával, folyamatosan változó környezet viszonylatában kell tapasztalatait értékelnie. Ezen a ponton jut életbevágóan fontos szerephez a nevelés: „ha a nevelés körét tekintve valamilyen új mozgalomról akarunk beszélni” – mondja Dewey –, „ezt feltétlenül a szélesebb, a társadalmi szempontból tekintve kell cselekednünk.”³

Dewey személyiségkonceptiójában a társadalmi megújulás és a nevelés egyenlő hangsúlyt kapnak abban az értelemben, hogy a cselekvés révén mindkettő az élet *ön-megújulásának* folyamatának elsőbbségére vonatkozik a

3 Dewey, John: *Az iskola és a társadalom*. Budapest, Lampel, 1912. 15.

környezettel szemben. Az élet és a nevelés folyamata párhuzamos, ugyanakkor látnunk kell, hogy az *élet* fogalmát Dewey elsősorban nem annak fiziológiai értelmében, hanem a tapasztalatszerzés folyamatának egészére vonatkozóan alkalmazza, a következők hangsúlyozásával: amikor „(...) az „Élet” szót használjuk a tapasztalás egész sorát jelöljük, egyénit és fajit. (...) számításba veszünk társas előéletet; (...) egyéni reményeket, ízléseket, örömeket és küzdelmeket. (...). Az „Élet” szokásokat, intézményeket, hiteket, győzelmeket és vereségeket, kikapcsolódásokat és elfoglaltságokat takar”.⁴ A nevelés ily módon az egyéni érdeklődés spontán, ösztönös jellegének érvényre juttatása, és távolról sem csupán technikai értelemben vett felkészülés az életre.

A társadalom organizmusként az emberi lét dinamikáját tükrözi, s a környezethez való újraalkalmazkodás igényével lép fel. A nevelés fényében ez annyit jelent, hogy a személyiség kibontakozását célba véve, nem külső ingerek logikus szervezését, hanem az egyén eleve adott, természetes érdeklődésének, ösztönös törekvéseinek felszínre jutását kell szorgalmaznia az értelem révén. A nevelés folyamata mintegy *alkotójává* lesz a változásoknak, és nem pusztán elszenvedője; a változás oksága és a nevelés társadalmi követelménye pedig korrelatívak abban az értelemben, hogy bár radikális, konkrét helyzetek okozzák a változást, a nevelés követelményének is csak hasonlóan gyökeres átalakulások felelhetnek meg.

Ezen a ponton határozott kontúrjaiban bontakozik ki Dewey én-konceptiója, amelyben az egyén és a társadalom egymáshoz való kapcsolódása *nem* „pusztán” a hegeli szintézis eredményeképpen születik meg, hanem a demokratikus értékrendben szocializálódott érett *személyiség* az, amely révén „leképeződik” a *társas világ*. Ilyen vonatkozásban a „megszemélyesített közösség” közelebb áll a leibnizi monaszhoz, azzal a különbséggel, hogy amíg Leibniznél Isten a közvetítő, addig Deweynél a prófétaként értelmezett nevelő válik „közegévé” az én-ek közötti interszubjektív megnyilatkozásoknak. Erre mutatnak rá *Pedagógiai hitvallásának* záró sorai:

Vallom végül, hogy a pedagógus feladata nem egyszerűen az egyének nevelése, hanem magának a társadalom életének formálása. Vallom, hogy minden pedagógusnak rá kell ébrednie hivatása méltóságára, arra, hogy ő a társadalom szolgáltatója, akinek feladata a társadalmi rend fenntartása, a

⁴ Dewey, John: *Democracy and Education*. The Penn State University, Electronic Classics Series, 2001. 6.

megfelelő társadalmi fejlődés biztosítása. Vallom, hogy ily módon a pedagógus Isten prófétája, és elvezet Isten igazi országába.⁵

Dewey „prófétai küldetést” szán a nevelő számára, de nem a tekintélyelvűség értelmében, hanem „megfelelő társadalmi fejlődés biztosítása” okán. Ezzel a lépéssel azonban az *emberi lény nevelhetősége* és a *társadalmi rend* közé egyenlőségjel kerül. Erre Rosenthal is utal, amikor *mások* perspektíváinak egyesülésében az *én* beépülését látja megvalósulni a közösség standardjaiba és a hatalomba.⁶ Rosenthal ezt az inkorporációt az *én* passzív dimenziójának, az egyén aktivitását pedig az *én* kreatív oldalának tartja. Ez gyakorlatilag annyit jelent, hogy az emberi lény nevelése, valamint a személyiség megnyilatkozása nem vákuumszerű űrben megy végbe, hanem valami olyasmi „lengi körül”, amit a fejlődéslélektan és neveléstudomány „enkulturációs folyamatnak” nevez. Dewey ezt a következőképp fogalmazza meg: „(...) struktúrája pozitív és negatív irányban egyaránt kellő plaszticitással rendelkezik; vagys funkcionál bizonyos szervezeti keretek hiányában is, de képes a szervezett formákhoz is alkalmazkodni”.⁷

3. Személyiség az egyéni szabadság kontextusában

A nevelés Deweynél tágabb értelemben a társas élet kontinuitását jelenti. Ezzel megkerülhetetlenül felveti az egyéni szabadság és a közösségi szolidaritás között húzódó egyensúly dilemmáját. Ez az örökösnek tűnő, individuum és közösség között zajló prioritási harc etikai kérdéseket is felszínre hoz. Deweynél azonban nem számíthatunk egyértelmű etikai rendszerképletre. Ahogy arra Gregory Pappas rámutat, Dewey esetében nehézségekbe ütközünk, amikor egységes etikai elméletet kívánunk alapul venni. Etikai írásain kívül ugyanis nem találkozunk az etika hagyományos, normatív formájával.⁸ Dewey válaszát, pragmatizmusához híven, konkrét szituációból igyekszik megadni, így az egyént teszi meg a tapasztalat középpontjává. Hangsúlyozza, hogy az egyén aktuálisan csakis környezete

5 Dewey, John: *A nevelés jellege és folyamata*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1976. 110.

6 Rosenthal, Sandra: On passing Dewey By: The New Millennium and the Climate of Pluralism. In: Gavin William J. (ed.): *In Dewey's Wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. New York, State University of New York, 2003. 167 .

7 Dewey, John: *A nevelés jellege és folyamata*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1976. 12.

8 Pappas, Gregory: New Directions and Uses in the Reconstruction of Dewey's Ethics.

In: Gavin William J. (ed.): *In Dewey's Wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. New York, State University of New York, 2003. 41-61 .

és társas élete függvényében lehet azzá ami. Ezzel annak ad hangot, hogy az *én*, bár kritikával élhet a közösséggel szemben, cselekvővé sohasem válhat nélküle, mivel mindig operatív módon viszi végbe önmeghatározását, sohasem izolált, preszociális individuumként. Dewey autonómiakoncepciója tehát elutasítja az elgondolást, amely az egyéneket képesnek tartja saját morális törvényeik, normáik és intézményeik megvalósítására a morális közösség kontextusán kívül.⁹

A feszültség az autonóm választás és az objektív morális környezet között annyiban oldódik fel, amennyiben figyelembe vesszük a dinamikát, az interaktivitást és a kölcsönösséget a személyiség és megnyilatkozásának társas lehetőségei vonatkozásában. Vagyis azt, hogy minden jelentés kontextuális.¹⁰ Dewey szerint tudniillik nem úgy áll a dolog, hogy a magaviseletnek előbb etikainak kell lennie ahhoz, hogy közösségi lehessen; a magaviselet, legyen az jó vagy rossz, már eleve közösségi. Az egoizmus, önzetlenség, individualitás, konformitás egyenlőképpen közösségek. A jelentés ily módon mintegy eszközként van jelen, hogy az egyéneket a környezettel összhangba hozza. Társas és technológiai környezetünk folytonos változásban van. Ahogy arra Savage rámutat, Deweynél ez a harmónia is folyamatos fejlődést von maga után, amitől a fejlődés folyamata elnyeri a végső cél státusát.¹¹

Deweynél azonban az egyén semmiképpen sem „világban-benne-létként” van jelen. Nem olyan módon, ahogyan azt John McDermott szemléletesen bemutatja, hogy ti. „hagyományosan önmagunkat mint 'világban' levőket gondoljuk el, mint ahogyan egy gomb a dobozban, egy üveggolyó a lyukban, egy pénzérme a zsebben, egy kanál a fiókban van”.¹² A személyiség Deweynél *aktivitás*, vagyis mindenkoron a társas erőterben megnyilvánulva az ami, kibontakozása ily módon egyet jelent lehetőségeinek megismerésével, következőképpen képességeinek megnyilvánulása erőfeszítést kíván. Ez az erőfeszítés lételem, mert lényegét tekintve Dewey szerint „az ember jobban el van foglalta

9 Itt válhat érdekessé Charles Taylor, aki bár kissé túlhajtván a morális közösség kontextusának jelentőségét, hasonló elgondolásban, erkölcsi keretrendszereket állít fel az egyén autenticitásának megragadásához.

10 Savage, Daniel M.: *John Dewey's Liberalism. Individual, Community and Self-development* című könyvében rámutat, miszerint a „jelentés” alatt voltaképpen érzelmeket, gondolatokat, viselkedést értünk, amelyek bizonyos tárgyra és eseményekre utalnak környezetünkben. Tulajdonképpen ezek a kulcsmotívumok Dewey személyiség-koncepciójának megértéséhez. A kontextus pedig, valójában arra a hitre utal, hogy minden emberi gondolat és érzelm kiművelt a jelentések különleges keretrendszerein belül.

11 Savage, Daniel M.: *John Dewey's Liberalism. Individual, Community and Self-development*. Southern Illinois University Press, 2004. 43.

12 McDermott, John J.: *Streams of Experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture*. University of Massachusetts Press, 1986. 128.

az élet kiteljesítésével, mint a puszta megélhetéssel”.¹³ Amint Savage kiemeli: miközben vitathatatlan, hogy minden élő organizmus természeténél fogva túlélő ösztönnel bír, Dewey nem hiszi, hogy lehetséges lenne megkülönböztetni a túlélési vágyat a jó életre vonatkozó vágytól, ugyanis még az állatok is többre vágyanak a puszta fizikai létezésnél.¹⁴ Dewey személyiségkonceptiója kizárja az atomizált és ontológiailag környezetüktől elszeparált egyének jelenlétét, a cselekvő én semmilyen körülmények között nem lehet „művi ágens”.

Dewey számára az *ön-magaság* a természetes mozgatórugója a társas aktivitásnak. Kommunikációs interakciók révén az egyének perspektivikusan részévé és alakítóivá válnak a közös tartalomnak, azoknak a társas mátrixoknak, amelyek visszahatva az öntudatosság fejlesztését segítik elő. Ezt Rosenthal a következőképpen fogalmazza meg: „az *én*-ek nem csupán mások énjeinek kapcsolatában léteznek, de nincs is abszolút vonal, amely saját énünk és mások énje között húzható lenne, mivel saját énünk ettől van, és tapasztalatunkban csupán annyira, amennyire mások léteznek és belépnek saját tapasztalatunkba. Az én eredete és alapja, amiképpen az elméhez tartoznak, társadalmiak vagy interszjektívek”.¹⁵

4. „Eszköz-cél” integrált cselekvés

A személyiség meghatározásáról szóló okfejtések vonatkozásában Dewey jól érzékelté azokat a „metafizikai” csapdákat, amelyek egy végső alap irányába tolják el a gondolkodást és szubsztantív módon határozzák meg az egyén önki-bontakozásának valóságos lehetőségeit. Dewey álláspontja szerint a világ közel sem annyira eszményképek és spirituális célok hiányában szenved, mint inkább eszközök hiányában célok megvalósítására. Dewey szerint az erőfeszítés elengedhetetlen szerepet játszik abban, hogy az eszmény megvalósulására irányuló törekvés, küzdelem, cselekvési indítékká váljon, ugyanis „az eszmény üres és formális, ha nem az egyén tevékeny erői sugalmazzák és szülik meg. Mivel

13 Boydston, Jo Ann (ed.): [John Dewey] *The Middle Works*. Vol. 12. Southern Illinois University Press, 1982. 114-115.

14 Savage, Daniel M.: *John Dewey's Liberalism. Individual, Community and Self-development*. Southern Illinois University Press, 2004. 43.

15 Rosenthal, Sandra: On Passing Dewey By. The New Millennium and the Climate of Pluralism. In: William J. Gavin (ed.): *In Dewey's Wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. New York, State University of New York, 2003. 166.

az ilyen eszménynek nincsenek erő kifejtő (dinamikus) tulajdonságai, nem is tud meggyökeresedni, cselekvési rugóvá válni”.¹⁶

Dewey intenciója komplex módon mutatkozik meg, amikor eszményi célhoz eszközöket rendel a tapasztalat cselekvési faktorrá válása érdekében. Ennek mentén kap kiemelt szerepet a *célkitűzés*, amely nem futhat ki pusztán a társadalmi termelés anyagszerű haszonfokozására, egy olyan passzív, pusztán technikai ismerethalmaz terhével, amely inkább akadályát képezné az egyén önmegvalósításának, mint hogy az élni tudás tekintetében a képességek kibontakozását segítené elő. A személyiséget alkotó képességek és erkölcsi erők ugyanakkor nem kerülhetnek összeütközésbe. Éppen ezért Deweynél a cél nem statikus fogalom, hanem ahogyan Tagai fogalmaz, „(...) nála a cél kategóriájában átkerül a hangsúly a *transzcendálás*, az *adott* állandó, tervszerű meghaladásának mozzanatára”.¹⁷ A lényeges mozzanat a dinamikában rejlik, abban az erőfeszítésben, ahogyan különböző tapasztalatainkat összekapcsoljuk a célkitűzés formálásában, anélkül, hogy individuális célkitűzéseinktől idegen normák állnának mérceként rendelkezésünkre. Tagai rámutat, hogy Deweynél mindennek a jelenlevő szituáció konkrétságából kell szervesen, természetesen kinőnie.¹⁸ Ez annyit jelent, hogy minden tapasztalat célként értelmezhető, és minden esemény instrumentummá lesz, amiképpen a megvalósítás irányába visz. Savage találóan mutat rá, hogy amíg Arisztotelésznél az *eudaimonia* a végső cél, és minden más cél eredménnyé lesz, addig Deweynél a végső célt maga a fejlődés jelenti, s minden más eszköz, instrumentum, vagy módszer annak megvalósításához.¹⁹

Mindazonáltal itt többről van szó, mint hogy a tapasztalat megelőzi az ideákat. Ez esetben Dewey megrekedne Locke és Hume empirizmusánál. A *minőségi* tapasztalat azon képesség, melynek révén magában foglalja az egyén társas környezetét, és ennek következtében eredményezhet olyan tudást, amely, amellett, hogy célokat fogalmaz meg, képes is megérteni ezen célok folytonos változását. A nevelés folyamata bizonyos célok megfogalmazására irányul, vagyis mozgást implikál a tapasztalat felhalmozásából a *hasznosság* irányába. A nevelés célja az egység biztosítása, a tananyag és a módszerek mellett az iskola és a környezet között. Dewey ekképpen ad hangot ennek:

16 Dewey, John: „Az érdeklődés és az erőfeszítés az akaratnevelésben.” In: Dewey, John: *Kisdednevelés*, Budapest, 1927. 19.

17 Tagai Imre: *John Dewey*. Kossuth Könyvkiadó, 1982. 66.

18 Uo.

19 Savage, Daniel M.: *John Dewey's Liberalism. Individual, Community and Self-development*. Southern Illinois University Press, 2004. 43.

Az iskola és üzleti élet között szerves kapcsolatnak kellene fennállni; nem arról van szó, hogy az iskola a gyermeket valamely meghatározott hivatásra készítse elő, hanem arról, hogy a gyermek mindennapi élete és az azt körülvevő kereskedelmi környezet között természetes kapcsolat legyen és hogy az iskola feladata ezt az összefüggést elevenen tartani (...).²⁰

Deweynél éppen ezért, az ún. „eszköz-cél integrált cselekvés” élvez kitüntetettséget, mely révén azon törekvésének kíván érvényt szerezni, hogy az értékluralizmus a kölcsönhatások kontextusaként, a demokratikus társadalmat, illetve a demokráciára való nevelést, vagyis az érett személyiséget jelentse. Erre mutat rá Lachs is, aki szerint az emberi lények akkor cselekszenek a leghatékonyabb módon, amikor az integrált eszköz-cél cselekvés együttesen jön működésbe az élet javítására vonatkozóan: hasznos arra nézve, amit létrehoz és egyúttal élvezetessé is teszi azt. Egyrészt sajátos eszközt hoz létre, amelyben eleve tétéleződik a végső érték, másrészt ezek az eszközök juttatnak olyan belső értékhez, amely jelentőségteljessé teszi az életet.²¹ Az egyén rendelkezik azzal a törekvéssel, hogy a társadalmi erők vonalában méltó helyet foglaljon el, mi több, az individualitás társas személyességeként, kreatív módon történő megnyilatkozásainak köszönhetően felszabaduljon.

5. A kommunikáció és a jelentés interszubjektív kontextusa

Dewey személyiségkoncepciója a *jelentés* kontextuális természetébe ágyazódik. A szubjektum kibontakozásának lehetőségei társadalmiak, vagyis a más szubjektumokkal való érintkezéssel összefüggő mozzanatok. A két dimenzió, a *nevelés* és a *társadalom* az interszubjektivitás tengelyén nyugszik. Ahogyan Dewey fogalmaz: „a nevelésnek két feltétele van: a nevelés befogadására fiziológiailag és pszichológiailag alkalmas szubjektum, valamint olyan társadalmi szokások és eszmények, melyek elsajátítása a nevelés folyamatát is jelenti egyben”.²² Ez annyit jelent, hogy a szavak, tárgyak, események, gondolkodásunk, érzelmi megnyilvánulásunk, cselekedeteink kulturális szokásainkhoz kapcsolódnak, s a természetes impulzusok révén, amiképpen azok a nevelésben mintegy a már

20 Dewey, John: *Az iskola és a társadalom*. Budapest, Lampel, 1912. 55.

21 Lachs, John: Improving Life. In: Gavin, William J. (ed.): *In Dewey's wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. State University of New York Press, 2003. 205.

22 Dewey, John: *A nevelés jellege és folyamata*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1976. 9.

meglévő tapasztalati struktúrákhoz visszacsatolódnak, komplexitásukkal a világra való tekintés széles perspektíváját eredményezik. Így válik az interszubjektivitás a kommunikáció és a jelentés értelmezési közegévé. A kommunikáció az, amely biztosítja a közös megértést, és fenntartja a hasonló érzelmi és intellektuális diszpozíciókat. Kommunikáció címzettjévé válni egyet jelent a kiszélesített és megváltozott tapasztalással, a kommunikációs folyamatban ugyanis senki sem marad érintetlenül.

Dewey az individualitást olyan önmegvalósulási lehetőségként tartja számon, amely csakis megosztott tartalmak révén, az őt körülvevő körülmények interakcióiban válik autentikussá. A következőképpen fogalmaz: „nemcsak úgy áll a helyzet, hogy a társadalom az átadás, a kommunikáció által marad fenn, de joggal mondható, hogy az átadásban, a kommunikációban létezik. Több mint verbális kapcsolat van a közös szavak, közösség, kommunikáció között. Az emberek a közösen bírtak révén élnek közösségben; s a közösen birtokoltakhoz a kommunikáció juttatja őket”.²³ Dewey a kommunikációt tehát az érintkezés, a társulás lényeges elemének tartja, mivel egyedül ez járul hozzá a közös megértéshez. A demokráciát nem véletlenül emeli át a kormányzati formából az együttélés módjába, az egyesített kommunikált tapasztalatok dimenziójába. A közösségen belüli kommunikáció tehát nem pusztán megértés, hanem személyiségünk, szabad akaratunk révén hozott döntéseink, kritikai reflexióink értékelésének módja. Identitásunk sohasem határozódhat meg pusztán a szubjektivitás mentén, mivel csupán az interszubjektivitás révén érhető el a jelentés horizontja. Castillo rámutat, hogy a kommunikáció Deweynél nem az érdekek és a követelés kifejezésében keresendő, hanem a tapasztalat és a kölcsönhatás egy szélesebb kontextusában, amelyben a közösségi szereplők meghaladják határaikat, és a tapasztalatban gazdagabbá válnak.²⁴

Valóban, Dewey szerint a nyelv a megegyezéshez segíti az egyéneket, elsősorban, mert képessé teszi hallgatolagos tudásuk kontextussá transzformálására. Voltaképpen ez az interszubjektivitás kulcspozíciója. Dewey a társas érintkezések elégséges alapjává a demokráciát teszi, mivel a demokrácia képes különböző szükségeket és célokat barátságos magatartású együttműködésekbe mozdítani. Dewey számára az együttműködés elsősorban a különbségek megmutatásában rejlik. A különbségek kifejezése nem csupán más személyek joga,

23 Dewey, John: *Democracy and Education*. The Pennsylvania State University, Elctronic Classic Series, 2001. 8.

24 Del Castillo, Ramón: John Dewey and Ethics of Recognition. In: Larry A. Hickman, Matthew Caleb Flamm, Krzysztof Piotr Skowronski and Jennifer A. Rea (eds.): *The Continuing Relevance of John Dewey*. Amsterdam-New York, Rodopi, 2011. 125.

hanem a saját élettapasztalat gazdagításának eszköze, amely a demokratikus, személyes életmód sajátja.

6. Demokratikus kormányzat a személyesség tükrében

Dewey szerint a demokrácia státusa meglehetősen ellentmondásos megítélésű, hiszen elsősorban következményei és nem alapvető természete felől vizsgálják. Mindazon felhangok és vádak, amelyek a demokráciát bizonytalan jövővel és rövid múlttal bíró „véletlenek termékének”, vagy a „legtörékenyebb és legbizonytalanabb” kormányzások egyikének tartják, inkább a demokrácia kormányzati formáját érintik, mintsem alapjaiban lennének képesek megkérdőjelezni érvényét, mivel hiányzik belőlük a tiszta belátás, hogy a demokrácia távolról sem merülhet ki pusztán kormányzati formában. Dewey ebből adódóan kettős célt tűz maga elé *The Ethics of Democracy* című írásában. Egyrészt, hogy kimutassa, mennyire félrevezető a demokráciának kormányzati formaként való értelmezései, másrészt, hogy bebizonyítsa, a demokrácia értékét és alapvető természetét annak személyessége adja, szemben a számszerűen kezelt tömegek jogaival.

Dewey hobbesi nézőpontból vázolja fel a kormányzat jellegét: (1) uralkodásra jogosult; (2) kapcsolatot jelenít meg a szuverénnel, azaz a politikai felettest az alattvalóval köti össze; (3) olyan megkülönböztető jeggyel bír, amely különbözővé teszi más kormányzatoktól. Ez utóbbi lehet kvantitatív vagy numerikus. Ha a szuverén egy vagy kevés, akkor az alattvaló sokaság vagy tömeg, ez esetben monarchiáról vagy arisztokráciáról beszélünk, ha azonban a szuverén a sokaság/tömeg és az alattvaló a kevés, akkor demokráciáról. Ennek értelmében a demokrácia uralkodóként szolgál, a látszólagos alattvaló pedig valójában uralkodó. A dolog lényege tehát, hogy a demokrácia a sokak, a tömeg uralkodása.

Dewey fenntartása ezzel a megközelítéssel az, hogy éppen a demokrácia mibenlétét kérdőjelezi meg, hiszen ez esetben a demokrácia nem lenne több számszerű aggregátumnál, az egységek konglomerátumánál. A polgárok ily módon nem lennének mások a „politikai hatalom töredékeinél”, és a fejlődés útja voltaképpen a politikai hatalom felaprózódását jelentené. Dewey kiemeli, hogy tévedés a demokráciának ezen számszerű meghatározását Arisztotelész demokráciaértelmezésével párhuzamba állítani. Utóbbi bár konstataulta a számszerűség problémáját, amikor a sokaság uralmátösszecsúszásaként osztályozta, rámutatott azonban, hogy a valóságban a törvények azok, amelyek az

államot kormányozzák, és teljesen közömbös, hogy emberek mekkora számú csoportja részesedik a hatalomban, mivel ők csupán a törvény eszközei.

Dewey elemzésében a *társadalmi szerződés* sem tudott kilépni a számszerűségből, hiszen ugyancsak a tömeggel, az egységekkel operál. Mindazonáltal a társadalmi szerződés elméletének lényege nem a szerződés megszövegezésében, szabályokba való foglalásában áll. Lényeges pontja az idea, ahogyan az emberek pusztán individuumok, mindenfajta társas vonatkozás nélkül mindaddig, *amíg* nem kötnek szerződést. A módszer is kevésbé fontos, ahogyan kilépnek individuális állapotukból. A döntő pont, hogy állapotuk nem-társas egységek sokasága, amelyeknek egy politikai közösséggé kell válniuk.

Ami pedig a *társas organizmus* elméletét illeti, amely az egyéneket nem egymástól izolált atomoknak tekinti, és hogy az egyének sajátjuknak veszik, ahogyan egymással kapcsolatba lépnek, mégis, annak ellenére, hogy ezen elmélet teljesen felülírni látszik az összecszerű elméletet, az autoritás kérdése attól még mindig nyitott marad. Tudniillik, amennyiben a demokrácia a közösség formájából értelmezhető, rendelkeznie kell közösségi akarattal, hiszen a közösség akarata teszi organizmussá. Az állam ily módon azokat az embereket reprezentálja, akik eredetileg is kapcsolódtak egymáshoz, vagy rendelkeztek a cél és érdek egységével. Ugyanakkor senki sem állítja, hogy bármely társadalom teljesen szervezett volna, vagy rendelkezne olyan érdekekkel és akaratokkal, amely kizárna minden viszályt, ellenállást és ellenségeskedést. Még mindig vannak osztályharcok a közösségek belül, körök az osztályon belül és klikkek a körökön belül.

Dewey szerint mindazok tehát, akik a demokráciát pusztán mechanikus jellegűnek tartják, nem számolnak az emberek szocio-kulturális hozadékaival, hanem mintegy „lepárolják” az egyént, és a demokrácia absztrakt elgondolásába helyezik el. Ahhoz, amely kétségkívül a demokráciát többé tenné a kormányzás más formáitól, hogy ne csak mint a tömeg vagy a sokaság uralmának látsszon, az egyik oldalon az egyénnek szavazóként, a másik oldalon pedig a többség uralmának kell megjelennie. Dewey ekképpen fogalmaz:

Egy ember, amikor szavazni megy, nem vetkőzi le önmagát, mint ruházatának egy régi darabját, karakterét, vagyonát, társadalmi befolyását, politikai érdek iránti odaadását, és válik mezítelen egységgé. Magával viszi szavazásában minden befolyását, amellyel rendelkezik (...). Még ha karaktere [szavazó] romlott is, és politika iránti vonzalma vagyoni indítékból való, attól még igaz az, hogy szavaz, nem csupán számszerűként, hanem mint a társadalmi organizmus egy képviselőjeként. Egy szavazat, más szóval, nem egy személytelen beszámítása valakinek, hanem a társadalmi

organizmus tendenciájának megnyilatkozása az organizmus egy tagján keresztül.²⁵

Dewey szerint ahhoz, hogy valóban a tárgyat érintsük, látnunk kell, hogy a dolog szíve nem a szavazatban található, sem megszámlálásában a többség érdekében, hanem abban a folyamatban, amely révén a többség megalakul. A többség valóban rendelkezik az uralkodásra való joggal, de az ő többsége nem pusztán számokban lévő többség, hanem a társadalmi szervezet céljának megnyilatkozása. Ahol ez nem így történik, minden választást polgárháború kíséri.

Dewey számára elfogadhatatlan az izolált, nem-társadalmi egységek sokasága. Az egyének a hatalomból nem x-ed részben részesülnek, mivel saját életükkel, attitűdjeikkel, életmódjukkal rendelkeznek és viszonyaik vannak. E szerves viszony viszont nem lezárt. A hobbesi Leviatán nem az a fajta emberi szervezet, amely szabadságot nyújtana tagjainak. Az emberi közösség tökéletesebb organizmust képvisel, mert az egész valóságosan minden tagjában él, az organizmus jeleníti meg önmagát úgy, ahogyan van, egy ideált vagy spirituális életet, az akarat egységét.

A demokrácia alatt tehát elsősorban nem kormányzati formát, hanem etikai koncepciót kell értenünk. A demokrácia lényegében a fejlődés lehetőségeit jelenti, amelynek köszönhetően a szokások, attitűdök, vélemények, érzések, hiedelmek, remények, elvárások a jó élet megvalósulását mozdítják elő. Éppen ezért a demokráciának morális háttérre van szüksége, de semmi esetre sem olyasmire, ami rögzített formában határozza meg ezeket az értékeket, hanem olyanra, amire Castillo is utal, amely egy gyakorlati közvetítő repertoárként kezeli az új helyzeteket és konfliktusokat.²⁶

25 Dewey, John: *The Ethics of Democracy* (1888). In: Menand, Louis (ed.): *Pragmatism: A Reader*. New York, Vintage, 1997. 189.

26 Del Castillo, Ramón: John Dewey and Ethics of Recognition. In: Larry A. Hickman, Matthew Caleb Flamm, Krzysztof Piotr Skowronski and Jennifer A. Rea (eds.): *The Continuing Relevance of John Dewey*. Amsterdam-New York, Rodopi, 2011. 124.

7. Demokrácia és személyiség

Amikor Dewey az egyén, a személyiség, az individualitás társadalmi vonatkozásairól beszél, az egyén társadalmiságát, ahogyan magát a társadalmat is, amelyben helyet foglal, fejlődőképesnek ítéli. Nagyon találóan értekezik erről, amikor céltalannak nevezi a múlt felett való kesergést, s kidomborítja pozitív jellemvonásainkat, példaként említve szociális ítélőképességünk megerősödését, az emberi természetbe való mélyebb bepillantás képességét, a társadalmi helyzetekre jellemző vonások felismerésének képességét, a különféle egyénekhez való gyorsabb alkalmazkodni tudásunkat, és nem utolsósorban a kereskedelmi tetterőt.²⁷ A személyiség társadalmi dimenziója nyújtja tehát az elégséges alapot a hatékony és kreatív egyén megjelenésének. John Lachs találóan világít rá, hogy a nehézség abban a viszonyban rejlik, ahogyan a *mi az énre* irányul.²⁸ Lachs megjegyzi, hogy a résztvevőknek ilyen társadalmi cselekvésben a közvetítés láncszemévé kell válniuk, világos munkamegosztással azok között, akik terveznek, és ezt a tervet kivitelezik, valamint azok között, akik a következmények hasznélvezőivé vagy éppen elszenvedőivé lesznek.²⁹

A személyiség kibontakozásának realitása, az egyén demokratikus attitűdjeinek érvényesülését vonja maga után az értékluralizmus mentén. Rosenthal szerint, bár Dewey demokráciaértelmezése erőteljesen amerikai kulturális hatással átszőtt módon jelenik meg, egyedülálló paradigmatis keretet nyújt a demokrácia, a pluralizmus és a közösség szerepének értelmezéséhez, melynek fényében erőteljesen megmutatkozik a személyiség kérdése, a tudományos és kísérleti módszerek iránti affinitása.³⁰ Deweynél a demokrácia fogalma a társadalmi berendezkedés szintjéről a személyesség szintjére kerül, következésképpen, a helyesen értelmezett individualitás fogalma lesz az, amely szavatolja a polgárok aktív társadalomformáló jelenlétét a társas dimenzióban. Lényege az etikai értelemben vett aktivitás, amely mentén a polgárok megtalálhatják megfelelő helyüket a társadalomban egyéni képességük fejlesztése révén. Dewey a következőképpen ír erről:

27 Dewey, John: *Az iskola és a társadalom*. Budapest, Lampel, 1912. 19.

28 Lachs, John: Improving Life. In: William J. Gavin (ed.): *In Dewey's Wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. New York, State University of New York, 2003. 208.

29 Uo.

30 Vö. Rosenthal, Sandra: On Passing Dewey By. TheNew Millennium and the Climate of Pluralism. In: William J. Gavin (ed.): *In Dewey's Wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. New York, State University of New York, 2003. 162.

Személyes felelősség, egyéni kezdeményezés, ezek a demokrácia jegyei. (...) a demokrácia fenntartja, hogy az eszmény [etikai] már eleve minden személyiségben munkálkodik, és bizalommal kell lenni, hogy törődik magával. Ez olyan individualizmus a demokráciában, amely nincs meg az arisztokráciában; ez egy etikai, nem pedig, egy számbéli individualizmus; ez a szabadság individualizmusa, a felelősség, az etikai eszmény irányába és érte tett kezdeményezése, nem a jogtalanság individualizmusa. Egy szóval a demokrácia azt jelenti, hogy a *személyiség* a kezdet és a végső realitás.³¹

Dewey számára a személyiség etikailag objektíve van jelen a társadalomban. Ez annyit jelent, hogy a fő ösztönzések és bátorítások a személyiség megvalósításához a társadalom felől érkeznek. A személyiség ugyanis minden egyén sajátja. Kibontakozása csakis az egyén erőfeszítésén múlik, amely révén az értéktelenség és az erőtlenség bárki által bölcsességgé és erővé tehető. A demokrácia ily módon „(...) etikai eszmény, a személyiség ideája, valóságosan végtelen tartalmakkal, eggyé válva minden emberrel. (...) A demokrácia ideája, a szabadság, az egyenlőség és a testvériség ideái egy közösséget fejeznek ki, amelyben a spirituális és a világi megkülönböztetés megszűnik (...).³² Ugyanakkor, maga Dewey veti fel, hogy meglehet koncepciója idealizmus, szerinte azonban a társadalom bármely formájának legjobb tesztje maga az eszmény, amelyet életformaként ajánl.

8. Záró gondolatok

Egy közösség prosperálása intézményrendszerének haladó szemléletén, demokratikus jellegén és az értékteremtés funkcióján nyugszik, vagyis az egyéni aktivitás önértékének megértésén, megőrzésén, közösségi értékek újra-előállításán. Etikai irányvonalak akkor juthatnak érvényre, amikor a szociális szellemiség feltételei adottak, vagyis „a közös célok, szükségletek megkövetelik a gondolatok s nézetek egyre sűrűbb és hatékonyabb kicserélését s a közérzés erejének növekvő feszülését”.³³ Dewey szerint ezt az aktivitást olyan eszköznek kell tekinteni, amely

31 Dewey, John: *The Ethics of Democracy* (1888). In: Louis Menand (Edit.): *Pragmatism: a Reader*. New York, Vintage, 1997. 199.

32 I. m. 204.

33 Dewey, John: *Az iskola és a társadalom*. Budapest, Lampel, 1912. 20.

által az iskola a fejlődő társadalmi élet szerves részévé válva nem csupán meghatározott feladatok megoldására teszi a hangsúlyt. Dewey érvelése arra irányul, hogy mindazok, akik megértik a tanulás *hogyanjának* jelentőségét, és jellemzően nyitottak a tanulás produktivitása iránt, a demokratikus polgárrá válás útjára lépnek. A demokrácia így módon sokkal többet jelent pusztán politikai választási lehetőségeknél, mert a személyes önkitaljesedés gazdag tárházát alkotja.

Irodalom:

Del Castillo, Ramón: John Dewey and Ethics of Recognition. In: Larry A. Hickman, Matthew Caleb Flamm, Krzysztof Piotr Skowronski and Jennifer A. Rea (eds.): *The Continuing Relevance of John Dewey*. Amsterdam - New York, Rodopi, 2011.

Dewey, John: *A nevelés jellege és folyamata*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1976.

Dewey, John: *Az érdeklődés és az erőfeszítés az akaratnevelésben*. Budapest, Kisdnevelés, 1927.

Dewey, John: *Az iskola és a társadalom*. Budapest, Lampel, 1912.

Dewey, John: *Democracy and Education*. The Pennsylvania State University, Electronic Classic Series, 2001.

Dewey, John: *Experience and Education*. New York, Collier Books, 1963.

Dewey, John: *Individualism Old and New*. London, George Allen & Unwin Ltd., 1931.

Dewey, John: *Reconstruction in Philosophy*. Mineola, New York, Dover Publications Inc., 2004.

Dewey, John: The Ethics of Democracy (1888). In: Louis Menand (ed.): *Pragmatism: a Reader*. New York, Vintage, 1997.

Fesmire, Steven: *John Dewey and Moral Imagination. Pragmatism in Ethics*. Bloomington, Indiana University Press, 2003.

Hickman, Larry A.: *John Dewey's Pragmatic Technology*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

Joseph Ratner (ed.): *Intelligence in The Modern World. John Dewey's Philosophy*. New York, The Modern Library, 1939.

Lachs, John: Improving Life. In: William J. Gavin (ed.): *In Dewey's wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. State University of New York Press, 2003.

McDermott, John J.: *Streams of Experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture*. Amherst, University of Massachusetts Press, 1986.

Pappas, Gregory: New Directions and Uses in the Reconstruction of Dewey's Ethics. In: William J. Gavin (ed.): *Dewey's Wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. New York, State University of New York, 2003.

Rosenthal, Sandra: On Passing Dewey By: The New Millennium and the Climate of Pluralism In: William J. Gavin (ed.): *In Dewey's Wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. New York, State University of New York, 2003.

Savage, Daniel M.: *John Dewey's Liberalism. Individual, Community and Self-development*. Southern Illinois University Press, 2004.

Tagai Imre: *John Dewey*. Kossuth Könyvkiadó, 1982.

Welchman, Jennifer: *Dewey's Ethical Thought*. Ithaca and New York, Cornell University Press, 1995.

Westbrook, Robert B.: *John Dewey and American Democracy*. New York, Cornell University Press, 1984.

Czétány György: *A transzcendens végtelen és az immanens végtelen*

A végtelen tárgyalása során leggyakrabban a potenciális-aktuális, illetve a mennyiségi-minőségi ellentétpárok kerülnek előtérbe. A jelen tanulmány tárgya ezzel szemben a transzcendens végtelen és az immanens végtelen közötti különbségtétel tematizálása. A transzcendens végtelen egy feltételeken túli feltétlennel a végtelenségét jelenti, és így a feltételek vonatkozásában egy *Sollen*-t, egy végtelenre irányuló megszüntethetetlen kellést fejez ki. Ezzel szemben az immanens végtelen a feltételek által magában foglalt végtelent jelöli. Az immanens végtelen nem lép túl a feltételeken, hanem magukban a feltételekben rejlik.

Először a transzcendens végtelen fogalmára hozok három példát, méghozzá Aquinói Tamásnak, Kantnak és Lévinasnak a végtelen problémáját érintő szövegeit felhasználva. E példák egyben a transzcendens végtelen három különböző alakzatát írják le. Ezután az immanens végtelen két komplementer koncepcióját vázolom fel, Hegel és Deleuze filozófiája alapján.

1. A transzcendens végtelen három alakzata

A transzcendens végtelen első alakzatát *a feltétlen ontológiai végtelenségének* lehet nevezni; erre példa Aquinói Tamás Isten-fogalma. Tamás *A teológia foglalatában* szembeállítja a matéria tökéletlen végtelenségével Isten tökéletes végtelenségét. Valami annál tökéletesebb, minél inkább önmagának elégséges és hiánytalan, azaz minél kevésbé potenciális a lét irányában, minél inkább aktuális létében.¹ Minden aktuális létező rendelkezik formával, és így épp annyiban tökéletes, amennyiben formával rendelkezik. Ezért szemben a végtelen matériával, amely minden forma híján pusztá potentialitás, és ezáltal a legtökéletlenebb, a végtelen Isten, maga a Lét, amely minden létezőt meghatároz és más létezőktől elhatárol, amely minden forma aktualitása, semminek sincs híján, azaz tiszta aktualitás. Azok a létezők, amelyeknek matériájuk és formájuk is van, bár matériájuk szerint, potenciálisan lehetnek végtelenek (ahogy a fa formája szerint végtelen sok alakzat irányában potenciális), de formájuk szerint, aktuálisan határoltak, vagyis végesek.² Isten tehát az egyedüli feltétlen és tökéletes végtelen, az a végtelen

1 Aquinói Tamás 1994, 126-129.

2 I. m. 194-195.

Forma, az a végtelen aktuális Lét, amelynek korlátozása határoz meg minden határolt formát és véges aktuális létezőt. Éppen ezért, noha Isten mint Lét minden véges létezőben benne van annak sajátos létmódja szerint, önmagában transzcendens minden határolt forma és véges aktuális létező vonatkozásában. Ami igaz a lét tekintetében, éppúgy igaz a megismerés tekintetében is: a véges létező megismerőképessége is véges, és így, bár megismerésének végső célja a dolgok első okának, azaz Istennek a megismerése, mivel Isten végtelen, a véges megismerőképesség nem juthat el Isten végtelen megismerésére – saját természet szerint pozitív módon csak analogikusan ismerheti meg Istent.³

A transzcendens végtelen egy másik alakzata a *végtelen progresszusba futó feltétlen*, amelyre Kant transzcendentális filozófiája adhat példát. A *tiszta ész kritikája* a szubjektumot mint az érzéki sokféleséget megszervező konjunktív szintézis működését definiálja. Kant a tapasztalat lehetőségfeltételét, az érzéki sokféleség konjunktív szintézisét a szubjektum öntevékenységének aktusaként határozza meg.⁴ A valamennyi képzzel lehetőség szerint együtt járó „Gondolkodom” képzet alapján lehet arra következtetni, hogy a képzetek azáltal vonhatók össze, hogy azok az én képzeitem, vagyis arra, hogy minden képzet a transzcendentális szubjektum appercepciójának szintetikus egysége által adott.⁵ A képzetek szubjektuma viszont csak az általa vonatkoztatott képzetek, predikátumok alapján ismerhető meg mint jelenség, azaz mint empirikus szubjektum. A predikátum nélküli szubjektum önmagában nem képez fogalmat. A feltételes predikátumok feltétlen szintetikus ideája, a képzeteket konjugáló Én: a megismerhetetlen *noumenon*, a *Ding an sich*. Én = X.⁶

Az ész érdeke azonban a szubjektum autonómiájának, az önmagának törvényt adó szabad akaratnak a biztosítása, melyet az Én feltétlen fogalmának *a priori* igazolása által vihet végbe. A szabadság a természeti feltételektől való függetlenség (negatív szabadság), és az önmaga feletti törvénykezés (pozitív szabadság).⁷ A szabadságot ezért egy olyan morális törvényről való tudás igazolhat, amely független a természeti törvénytől, és így az akaratra vonatkozóan pusztán formális imperatívuszt tartalmaz.⁸ A természeti törvénytől független formális morális törvény szükségképpen a megismerhetetlen *noumenon*ra (Én=X), nem pedig az ismeret számára adódó *fenomenon*ra (az empirikus szubjektumra) kell

3 I. m. 338-339, 400-403.

4 Kant 2004a, 143-144.

5 I. m. 145-147.

6 I. m. 334.

7 Kant 2004b, 43-44.

8 I. m. 8.

hogy vonatkozzon. Mindez csak az Én kettészakadása által lehetséges. Az Én feltétlen fogalma egyrészt egy olyan érzéki immanens működés, amelynek az apperceptív öntevékenysége csak predikátumai által ismerhető meg, másrészt viszont egy olyan érzékin-túli idea, amely arra vonatkozóan fogalmaz meg imperatívuszt, hogy a természetet a tiszta gyakorlati ész autonómiájának rendje alá.⁹ A transzcendentális szubjektum feltétlen ideája az érzéki és az intelligibilis, a *fenomenon* és a *noumenon*, a konjugáló Én és az autonóm Én kettészakadása, és a kettészakadt Én szintetikus egységének elhalasztott reménye. A gyakorlati ész antinómiája, ellentmondása az, hogy a természeti törvényen alapuló boldogság és a morális törvényen alapuló erény csak a végtelenben kapcsolódhat össze.¹⁰ A boldogság és az erény végtelenben való összekapcsolódásának a reménye, a legfőbb jó megvalósításába vetett hit, csak az ész másik két feltétlen fogalmának, Istennek és a halhatatlanság végtelen progresszusának a transzcendens használata által tartható fenn.¹¹ Erre azért van szükség, mert a boldogság és az erény végtelenbe kitolt találkozása valójában a kettészakadt szubjektum, az érzéki és az intelligibilis világhoz tartozó Én végtelenbe kitolt egysége.

A transzcendens végtelen harmadik, sajátos alakzatát leginkább a *feltétlen etikai végtelenség*ének lehetne nevezni; ez a lévinasi végtelen ideában ölt testet. Lévinas a *Teljeség és végtelenben* a transzcendenciát mint az abszolút más vágyát határozza meg. Az abszolút más a Másik.¹² A Másik az arc kifejeződése a beszédben, egy olyan többlet, mely meghaladja és széttöri azt az ideát, amelyet én alkottam róla.¹³ Az arc kifejeződése felett nem lehet hatalmam. A Másik a nyelvben tematizálja számomra a világot, de ő maga tematizálhatatlan: az arc nem e világból való, világon túlról érkező.¹⁴ A Másik a végesen belüli végtelen, az immanencián belüli transzcendencia, a bennfoglalhatatlan.¹⁵ Én úgy közelíthetem meg a Másikat anélkül, hogy elsajátítanám, vagy ami ugyanaz, a Másik úgy tarthatja fenn transzcendenciáját, abszolút másságát, ha fogadom kifejeződését, azaz ha beszédviszonyba lépek vele. A beszédviszony egyszerre vágy és elkülönülés: a véges és a végtelen közötti transzcendencia megtartása anélkül, hogy az egy totalitáshoz vezetne. A beszédviszonyban a Másik nem képezi az Én, az Ugyanaz transzcendens misztikus célját, de nem is sajátítható el az Ugyanaz által. A Másik transzcendenciája nem Isten, és nem is a Szubjektum transzcendenciája, „[a]

9 I. m. 55.

10 I. m. 136-137.

11 I. m. 146-157.

12 Lévinas 1999, 22.

13 I. m. 33.

14 I. m. 180.

15 I. m. 161.

Mással való viszony sohasem torkollik isteni vagy emberi totalitásba [...]”.¹⁶ A Másik, a vágy Vágyottja nem teljessé teszi, hanem elmélyíti a vágyat.¹⁷ A transzcendens Másik vágya nem a totalitás, hanem a végtelen iránti kielégíthetetlen vágy, egy szemtől szembeni viszony a végtelen ideájával.

A transzcendens végtelen három bemutatott alakzata, a feltétlen ontológiai végtelensége, a végtelen progresszusba futó feltétlen, valamint a feltétlen etikai végtelensége egyszerre mind Isten, az Én, és a Másik feltétlen fogalmaként mutatkozott meg. A három alakzat a feltétlen „Ő”, a feltétlen „Én” és a feltétlen „Más”; a magánvalóan transzcendens végtelen, a magáért-valóan transzcendens végtelen és a másért-valóság transzcendenciájának végtelensége. Mindhárom fogalom a feltételeken túli feltétlenné a fogalma, egy olyan feltétlen kellés, amely túl van minden feltételes létezőn, azok számára egyszerre elérhetetlen és abszolút módon meghatározó. Ezzel szemben az immanens végtelen magukban a feltételekben rejlik, azok azt magukban foglalják, és nincs semmilyen, a feltételeket túlnaniként, kellésként meghatározó feltétlen fogalom. A következőkben az immanens végtelen hegeli és deleuze-i fogalmát elemzem. Elsőként egy átfogó meghatározást adok Hegel és Deleuze immanencia-, illetve végtelen-fogalmáról, ami filozófiájuk néhány alapvető fogalmának áttekintését feltételezi. Ezután, immár közelebbről, egy konkrét terület, a differenciálszámítás hegeli és deleuze-i értelmezésén keresztül igyekszek rávilágítani az immanens végtelen két koncepciója közötti különbségekre.

2. Az immanens végtelen két komplementer koncepciója

2.1 Hegel és az ellentmondásban rejlő végtelen

Hegel számára a szellem nem más, mint a megismerés mozgása. „A szellem, magánvalósága szerint, az a mozgás, amely a megismerés”.¹⁸ A megismerés mozgása az igaz tudás felé halad. Az igazság a tudás azonossága tárgyával.¹⁹ Az igazság felé való haladás momentumokra osztható, mégpedig a következőképpen. Az első momentum a megismerés tárgya, mint *magánvaló*. A tárgy itt még nem tudott közvetlenségként van. Ahhoz, hogy igaz lehessen, a megismerésnek így tovább

16 I. m. 34. A fordítást módosítottam - C. Gy.

17 I. m. 18.

18 Hegel 1961, 410.

19 Hegel 1979a, 213. §.

kell lépnie a tárgyról való tudáshoz, a tárgyra való vonatkozáshoz. Így jelenik meg a megismerés tudata a megismerés tárgyával szemben, mint *másért-való*. Míg az első momentum esetében a tárgy közvetlenségben jelent meg, most közvetítettként adódik: a tudat az, ami tárgyat tudja. A tudatnak tárgyról való tudása alapján létrejött a tárgynak önmagától való megkülönböztetése, ám mivel a tudat nem más, mint a tárgyra vonatkozó tudat, ezért a kettő egymásra vonatkoztatása is adott. Ám amennyiben ez adott, úgy szintén, immár *magáért-valóan* tárggyá tehető. Ezáltal adódik a harmadik momentum, vagyis a megismerés mint arról való tudás, hogy a tudat különbségében vonatkozik a tárgyra.²⁰ A megismerés úgy ismer magára, mint arra az *ellentmondásra*, amely a tudatnak és tárgyának egymástól való elkülönбöződésében és egymásra való vonatkozásában áll. Az önmagát tudó megismerés magába foglalja mindenkor tárgyat és tárgyának, valamint önmagának tudatát, egyszerre magán- és magáért-való abszolútum, olyan abszolútum, amelyik végtelen módon ismeri meg magát. Magánvaló, magáért-való és másért-való nem válnak feltétlenné, önmagukban csak ellentmondásos momentumai az önmagát megismerő megismerés mozgásának. Ez a mozgás egyszerre az abszolút tudás és az abszolút tudás tárgya, egy immanens végtelen. Ennek az immanens végtelennek a tartalma az elkülönбöződés és a vonatkozás ellentmondása. Ez az ellentmondás érvényesül minden egyes megismerési aktusban, a tudatnak és tárgyának minden viszonyában. A dialektika tudománya nem más, mint a különböző tudati alakok ellentmondásainak egymásból következő kifejtése, azoknak megszüntetve megőrzése egy újabb tárgyban és tudati alakban, vagyis egy újabb ellentmondásban. Mindez azért nem vezet a végtelenbe, mert a dialektikus folyamat annak az abszolút tudásnak a szemszögéből kerül kibontásra, amely az ellentmondást önmagában tudja. A végtelen ebben az önmagáról való tudásban válik immanenssé. Az elkülönбöződés és a vonatkozás ellentmondása tehát a megismerés tartalma és egyszersmind formája, illetve hajtóereje. Az önmagát megismerő megismerés immanens végtelenségét éppen az ellentmondásban rejlő végtelen szavatolja. Az ellentmondás és a végtelen fogalmi maguk is az önmagát megismerő szellem dialektikus kifejtésének két logikai fogalmát alkotják, így azoknak az abszolútum szempontjából történő meghatározását *A logika tudománya* adja meg. A következőkben ezt tekintjük át.

A logika tudománya (később az *Enciklopédia* első részeként) maga is az önmagát megismerő szellem folyamatának részét képezi, így fogalmi az immanens megismerés dialektikus kifejtésében nyerik el meghatározásukat. Mindez igaz az ellentmondás és a végtelen fogalmára is. Az immanens megismerés önmagát mint önmagával azonos abszolút ideát ismeri meg. Önmagának „valamiként” való meghatározása azonban már erre a „valamire”, erre a másra való vonatkozást

20 Hegel 1961, 52-55.

eredményez, vagyis nem az abszolútumnak a meghatározása. A tiszta azonosság így az önmagára reflektáló magáért-valóság meghatározás-nélkülisége, vagyis negativitása. A vonatkozás azonban különbséget feltételez a vonatkozó között és a között, amire a vonatkozó vonatkozik. A negativitás így önmagát magára vonatkozó különbségként, azaz magánvaló különbségként képi meg. Másrészt viszont ez a különbség az önmagára vonatkozás különbsége, vagyis az azonosság magánvaló különbsége. A szubjektum önmagára vonatkozása egy predikátumban történhet meg, a szubjektum kimondása egy predikátum ígérteét jelenti. Az abszolútum meghatározása esetén ez például a következő formában fejezhető ki: „Isten ...”. Amennyiben az állítás tisztán a szubjektum önazonosságát fejezi ki („Isten: Isten”), csalódást kelt, mert nem mond semmit. Az ígérte csak a magára vonatkozó különbségben, a magánvaló különbségben felelhet meg a várakozásnak („Isten végtelen”). Másrészt a magánvaló különbség a képzelet számára közzömbös, külsödleges elkülönbözödésként, a különböző predikátumok pusztasokaságaként jelenik meg, egymásra vonatkozás nélkül (vannak végtelen és vannak véges dolgok). Ámde két egymástól különböző dolog egy meghatározás által különböző, vagyis a különbözők elválasztása egyazon vonatkozás által történik (Isten végtelen, és nem véges). Ebben a vonatkozásban a különbözők egymással ellentétben nyernek meghatározást, így az egészre vonatkozó meghatározásuk kölcsönösen tartalmazza saját ellentétüket, és az ellentét által azok, amik (a végtelen az, ami nem véges; a végtelen a véges ellentéte). Ez az egymásba való átmenetelük az ellentmondás (a véges által lehatárolt végtelen maga is véges). Míg a képzelet számára ez az átmenet külsőleges reláció, így nem képes az ellentmondást fogalmi alakra hozni, és megmarad az egymást határoló különbségeknél, addig az ész megtartja az ellentmondást, és ezáltal az abszolútum immanens ideájának új meghatározásához jut (az igazi végtelen a végesnek és a végtelennek az ellentmondása). Ez az azonosságában megtartott ellentmondás, az ellentmondás megszüntetve-megőrzése (*Aufhebung*) az önmagát megismerő megismerés tartalma és formája.²¹

Az ellentmondásban rejlő végtelen tehát nem végtelen progresszus, amely csak újabb és újabb véges meghatározásokig jut, de soha nem jut el önmaga végtelen fogalmához. A szellem épp önmaga ellentmondásban rejlő végtelenségének a tudata, és e tudat által az, ami. Hegel számára a végtelen progresszus az értelem játéka, mely megreked a rossz végtelen fogalmánál, azaz a véges, a határ átlépésénél, és egy új határ képzésénél, vagyis a végtelen kellésnél, és képtelen eljutni a szintetizáló ész jó végtelenéhez, az ellentmondásban rejlő végtelenhez. A jó végtelen nem az, amelyen mindig túl lehet menni, nem mennyiségi végtelen, hanem

21 Hegel 1979c, 23-54.

minőségi, nem potenciális, hanem aktuális: két aktuális momentum ellentmondásának, egymásba átmenetelének nyugtalansága, amit az ész az azonosságban megtartott ellentmondás fogalmában ragad meg. A végesen való átlépés, a transzcendencia, a megismerés számára már megtörtént, megismert és így elmúlt adottságként, „átlépettségként” adódik, és így mint véges adottság határozza meg az átlépés „ahová”-ját, a végtelen is. A jó végtelen a végesként, határként, tehát negatív módon képzett végtelen progresszust negálja, és így jut el önmagához, mint affirmatív végtelenhez, vagyis a végtelen és a véges egymásba alakuló ellentmondásának szintetizálásához.²²

2.2 Deleuze és a különbségben rejlő végtelen

Deleuze számára az ellentmondás szintetizálása az Ugyanaz kisajátító negatív játéka, a reprezentáció terméketlen, azaz nem-teremtő végtelene. Az ellentmondásban rejlő végtelennel helyezi szembe Deleuze a különbségben rejlő végtelent, a megismerés önmagába záródó végtelenségével a folyamatosan mássá váló, teremtő végtelent.

22 Hegel 1979b, 112-122. A hegeli Abszolútum immanenciájának a transzcendenciához való viszonyát Zizek a következőképpen foglalja össze: „pontosan addig nem ragadjuk meg az Abszolútumot, amíg továbbra is előfeltételezzük, hogy a reflektált véges értelmünk felett és azon túl van a megragadandó Abszolútum – valójában azáltal haladjuk meg a külső reflexió határait, hogy egyszerűen tudatossá tesszük, hogy maga az Abszolútum képpen foglalja magába a külső reflexiót.” Ez a tudatossá, azaz tulajdonképpen ésszerűvé tétel pedig abban áll, hogy az értelem megfosztja magát a transzcendencia illúziójától, és önmaga mozgását abszolútumként gondolja el. „Hegel számára az Ész nem egy másik, ’magasabb’ képesség az ’absztrakt’ Értelem képességéhez képest; az Értelmet az az illúzió határozza meg, hogy rajta túl van egy másik terület (akár a kimondhatatlan Misztikus, vagy az Ész), amely elkerüli az Értelem általi diszkurzív megragadást. Röviden, ahhoz, hogy az Értelmétől eljussunk az Észhez, semmit nem kell hozzáadnunk, ellenkezőleg, *ki kell vonnunk* belőle valamit: amit Hegel ’Észnek’ nevez, az *maga az Értelem*, megfosztva attól az illúziótól, hogy van valami rajta Túli. Ezért van az, hogy az Értelem és az Ész közötti közvetlen választás során először az Értelmet kell válasszunk [...] azon egyszerű okból, miszerint *nincs semmi az Értelmen kívül vagy túl*. Először az Értelmet választjuk: azután másodszor újra az Értelmet választjuk, ezúttal bármi hozzáadása nélkül (vagyis anélkül az illúzió nélkül, hogy rajta túl vagy alatta van egy másik, ’magasabb’ képesség, még akkor is, ha ezt a magasabb képességet Észnek nevezik) – és ez az Értelem, megfosztva attól az illúziótól, hogy van valami rajta túli, nem más, mint az Ész.” Zizek 2000, 84-85.

Deleuze immanencia-konceptióját Spinoza kifejezés-fogalmának az elemzésén keresztül dolgozza ki. A spinozai filozófia szerint létezésre képesnek lenni annyit jelent, mint hatóképességgel bírni. Ebben áll a létezők univocitása: minden létező ugyanabban az értelemben létező, ti. abban az értelemben, hogy hatóképességet fejez ki.²³ A szubsztancia lényege nem más, mint végtelen hatóképesség. A módusok (a testek és ideák, azaz az individuumok) olyan kifejezések, amelyekben a szubsztancia lényege fejeződik ki, de nem mint végtelen intenzitású hatóképesség, hanem mint a saját, módosult lényegüket alkotó véges intenzitású hatóképesség. A kifejezés folyamatában két szint különböztethető meg. A virtualitások szintjén a szubsztancia saját lényegének megfelelő végtelen intenzitású hatóképességet fejez ki attribútumai (a gondolkodás és a kiterjedés) szerint. A virtualitások aktualizációjának szintjén az attribútumok kifejezik a módusoknak a szubsztancia módosult lényegének megfelelő intenzitású hatóképességét.²⁴ Ez a kifejezés a módusok individualitását alkotó afficiált extenzív viszonyokban aktualizálódik, amelyek más módusok extenzív viszonyaihoz kapcsolódnak, *ad infinitum* (ezt nevezi Spinoza a módusok rendjének és kapcsolatának). Az extenzív viszonyok végtelenül kis extenzív részek végtelen konnekcióját adják. A módusz által kifejezett módosult lényeg a hatóképesség meghatározott intenzitása, a hatóképesség kifejeződése pedig a módusz „igen nagy számú részének” meghatározott extenzív viszonya, a mozgás és a nyugalom egy meghatározott aránya.

Az immanencia azt jelenti, hogy a kifejezés benne van abban, ami kifejeződik, a kifejezett pedig benne van a kifejezésben.²⁵ Az, ami kifejeződik, akkor válik transzcendenssé, ha elkülönül a kifejezéstől és a kifejezettől, túllép rajta. Az első szinten, a virtualitások szintjén, a szubsztancia tartalmazza az őt kifejező attribútumot, míg az attribútumok magukban foglalják a szubsztancia lényegét. A második szinten, az aktualizáció szintjén, az attribútum tartalmazza az őt kifejező móduszt, és a módusz magában foglalja a módosulást. A két szinten belül tehát megvalósul a kifejezés immanenciája.

A probléma a két szint, a virtualitások és aktualizációjuk közötti kapcsolat. Úgy tűnik, hogy bár a módusok kifejezik a szubsztancia módosult lényegét az attribútumok által, ám a szubsztancia nem függ a módusoktól. A szubsztancia a módusoktól különbözőnek mutatkozik, olyan magánvaló létnek, amely megelőzi a módusok tőle függő alakulását. A szubsztancia és a módusok viszonylatában ezek szerint nem érvényesül az immanencia.²⁶

23 Deleuze 2000, 99.

24 I. m. 101.

25 I. m. 392.

26 Deleuze 1968, 59.

Hogy ezt a problémát kiküszöbölje, Deleuze a szubsztancia lényegét Nietzsche nyomán a különbség örök visszatéréseként, *a különbség ismétléseként* határozza meg. A móduszokban kifejeződő szubsztanciális lényeg nem más, mint az intenzív hatóképesség, illetve az extenzív viszonyok ismétlődő elkülönбözödésének érvényesülése az individuáció szintjén. A szubsztancia lényege így valóban elválaszthatatlan kifejeződésétől, a móduszoktól. Minthogy a Léte ugyanabban az értelemben fejezi ki minden, mégis minden, ami azt kifejezi, létében különbözik, ezért amit minden mint Léte kifejez, az éppen a különbség.²⁷ A különbség ismétlése egyszerre a szubsztancia lényege és az, ami a móduszokban kifejeződik. A különbség ismétlése a mássá válás, az önmagát teremtő teremtés immanens mozgása, az „igen nagy számú részekből” álló testek és ideák mindig újszerű összekapcsolódásainak, konnekcióinak állandó képződése. Ebben áll a létező teremtésének immanens folyamata.

A különbség immanens végtelensége az intenzitás fogalmában ragadható meg. A *Différence et répétition* az intenzitást a mennyiségi különbségek vég nélküli egymásra utalódásaként határozza meg. Az intenzitás olyan egyenlőtlen erőpárokat alkot, amelyekben mindegyik elem más rend elemeinek párjaira vonatkozik. Az erőpárok mennyiségi különbségei végtelen módon utalnak más mennyiségi különbségekre. A mennyiségi különbségek egyenlőtlenségei azonban összevonásra kerülnek az őket ezáltal elfedő homogén extenzív mennyiségekben és minőségekben. Ez tehát nem az intenzitás redukcióját jelenti, hanem az intenzitás elfedését. A mennyiségi különbség ugyanis nem redukálható sem mennyiségi egyenlőségre, sem minőségre.²⁸ Ellenkezőleg, minden extenzív mennyiség és minden minőség intenzív mennyiségi különbség aktualizációja.²⁹

Eszerint különbség tehető a sokaság két szintje között. Az aktualizáció szintjén a sokaság extenzív diszkrét homogén sokaságként jelentkezik, míg a virtualitások szintjén intenzív folytonos heterogén sokaságként. Az intenzitás heterogén elemek kontinuu sorozatából áll, ami azt jelenti, hogy az intenzitás minden osztással megváltoztatja természetét. Például a hőmérséklet mennyiségekre osztható, de nem fejezhető ki két fele akkora hőmérséklet összegeként, mivel azok természetükben különböznek tőle. Ezzel szemben az extenzív diszkrét homogén sokaság felosztása nem változtatja meg természetét. Például a hőmérő higanyszálának hossza mennyiségekre osztható, és kifejezhető két fele akkora hossz összegeként. A higanyszál hossza egy extenzív diszkrét homogén értéket ad, és ezzel elfedi a hőmérséklet mennyiségének intenzív folytonos heterogén természetét. Intenzív

27 I. m. 53.

28 Deleuze 1999, 75.

29 I. m. 76.

folytonos heterogén sokaság a virtualitások szintjén, és extenzív diszkrét homogén sokaság az aktualizáció szintjén. Az intenzitás három fő jellemzője: a mennyiségi különbséget reprezentáló egyenlőtlenség, a magánvaló különbség, és az implikált vagy elfedett mennyiség.³⁰

A magánvaló különbség nem két azonosság különbsége, hanem végtelen módon más különbségekhez viszonyuló különbség, egyszóval intenzitás. A magánvaló különbség az azonosság nélküli különbség, az, „amely önmagát különbözteti meg, mégis az, amelytől megkülönbözteti magát, nem különbözteti meg magát tőle.”³¹ Vagyis egyrészt a különbség egy megkülönböztető mozgást végez, másrészt maga ez a megkülönböztető mozgás fenn kell, hogy maradjon, és nem válhat el a megkülönböztetettől. A megkülönböztettség ugyanis az azonosak megkülönböztetettsége. A magánvaló különbség viszont soha nem azonosságra, csak más különbségekre utal. Ezek a különbségek nem azonosítják, hanem differenciálják a különbséget. Az intenzitás egy differenciális viszony, olyan mennyiségi különbséget kifejező pár, ahol a pár mindkét tagja egy újabb mennyiségi különbséget kifejező párt fejez ki, *ad infinitum*: $E - E'$, ahol $E = e - e'$, ahol $e = \varepsilon - \varepsilon'$, stb.³²

Azt a tiszta teret, amelyen az intenzitások mennyiségi különbségei kialakulnak, Deleuze mélységnek nevezi.³³ Az intenzitások a kiterjedésben válnak kifejezetté, míg az extenzitás külsővé teszi, homogenizálja, minőséggé alakítja, és ezzel elfedi az intenzitásokat. A mélység jelenti azt a transzcendentális mezőt, amelyen azok a virtuális intenzitások szerveződnek, melyek extenzív mennyiségként és minőségként aktualizálódnak és egymástól elválasztott, magában és magáért-való individuumokként öltenek testet.³⁴ Ez az egyszerre szinguláris és univerzális folyamat minden individuáció elve, a *principium individuationis*; ebben áll az im-

30 Deleuze 1968, 299-307.

31 I. m. 43.

32 I. m. 286-287.

33 I. m. 296-297.

34 I. m. 355-356. Ez a gondolat David Bohm-nak az anyag hullámtermészetéről alkotott elméletével mutat rokonságot. Ez utóbbi szerint az üres tér differenciális erőtere alakítja ki azokat az alacsony frekvenciájú hullámokat, amelyek kiterjedt anyagként aktualizálódnak. Bohm elméletében az anyag egy differenciális erőter, egy intenzív tér. Ez az „üres tér” konstituálja az alacsony frekvenciájú hullámok különböző formáit, melyek határértékei részecskékként jelennek meg. Az üres tér tehát - immár Deleuze nyelvén megfogalmazva - az a transzcendentális mező, melyen az intenzív virtuális erőkülönbségek extenzív anyagként aktualizálódnak. Bohm 1986, 189. Deleuze és Bohm elméletének összevetéséről lásd Murphy 1998, 211-229.

manens teremtésnek, az önmagát végtelen módon teremtő teremtésnek mint abszolútumnak a folyamata. Ez nem egy feltétlen azonosságból kiinduló, vagy affelé végtelen módon tartó folyamat, hanem maga az abszolútum mint a különbség végtelen ismétlése.

2.3 Az immanens végtelen két koncepciójának összevetése a differenciálhányados példáján

A továbbiakban az immanens végtelen két meghatározásának különbségét a differenciálhányados hegeli és deleuze-i értelmezésének különbségén szemléltetem. Ehhez Simon Duffy és Henry Somers-Hall e tárgyú írásait hívom segítségül. A differenciális kalkulus hányadosának már születésekor két különböző értelmezése volt: Newtoné és Leibnizé. Míg Hegel alapvetően Newtonból indul ki, addig Deleuze Leibniz elméletét veszi alapul. Ezért először is e két elmélet közötti különbséget vázolom fel.

Nézzük elsőként, hogy Leibniz hogyan tematizálja a differenciálhányados problémáját és annak megoldását. A differenciális kalkulus alapvető feladata, hogy megtalálja egy görbe gradiensét egy adott ponton. A görbe esetén a probléma abból fakad, hogy gradiense változik, ezért az, amit esetében keresünk, pusztán egy pontjának gradiense. Ennek ellentmond az, hogy a gradiens szükségképpen differenciát foglal magába. Leibniz megoldása a problémára az infinitezimális bevezetése. Az infinitezimális két pont közötti végtelen kis távolságot fejez ki, olyan mennyiséget, amely minden meghatározott mennyiségnél kisebb. Így az y tengelyen felvett infinitezimális, dy értéke y számolásakor elhanyagolható, de mégis megtartja dx -hez viszonyított értékét: a $\frac{dy}{dx}$ differenciálhányadosnak meghatározható értéke van. A hányados elemei, dy és dx , végtelen kicsi mennyiségek az ordinátán és az abszcisszán mérve. Az ordináta viszonylatában meghatározva $dy = 0$, míg az abszcissza viszonylatában meghatározva $dx = 0$. Eszerint elemekre bontva a differenciálhányados $\frac{dy}{dx} = \frac{0}{0}$, ez alapján viszont a reláció nem értelmezhető: nem létező mennyiségek nem létező viszonya. Ugyanakkor maga a differenciális viszony létezik, vagyis a végtelen kicsi mennyiségek egymáshoz való viszonyát tekintve $\frac{dy}{dx} \neq 0$.³⁵

35 Somers-Hall 2010, 560. Duffy 1988, 49.

Lássuk, hogyan oldja meg az infinitezimális bevezetése a felvetett problémát. Egy folytonos függvénnyel leírható görbe adott pontjának gradiensét keressük. Legyen az x tengelyen végbement változás értéke $dx = i$. A gradiens megadásához szükség van a görbe adott pontjának irántangensére. Az irántangens olyan egyenes, amely a görbét egy pontján érinti. A görbe irántangensének meghatározásához egy második pontot választunk, mely kielégíti a görbe függvényét, és annak az egyenesnek a gradiensét számítjuk ki, amely mindkét pontot érinti. Ahogy a második pontot közelítjük az irántangens érintőjéhez, távolságuk gradiense közelíti az irántangens gradiensét. Az irántangens gradiense a görbe y tengelyen mért változása az irántangens érintőjén, az x tengelyen mért változás függvényében. Az irántangens gradiense tehát a görbe függvényének egy tulajdonságát jelzi: változását azon a ponton. A differenciális függvény megadja a görbe adott pontjának gradiensét, vagyis az irántangens és az abszcissa által bezárt szög tangensét. A differenciálhányados értékeként az x tengelyen történt i változásnak megfelelő változás értékét keressük az y tengelyen ($\frac{dy}{dx}$). Az y értéke az x érték függvénye: $y = f(x)$. Így a változás során y értékei $y_1 = f(x)$ és $y_2 = f(x + i)$, tehát y változása $dy = f(x + i) - f(x)$. A gradiens az y tengelyen felvett érték változása, azaz $f(x + i) - f(x)$, osztva az x tengelyen felvett érték változásával, i -vel: $\frac{dy}{dx} = \frac{f(x+i)-f(x)}{i}$. Ha most behelyettesítjük i -t dx -el, akkor azt kapjuk, hogy $\frac{dy}{dx} = \frac{f(x+dx)-f(x)}{dx}$. Ez a differenciális függvény megadja az eredeti, primitív függvény által meghatározott görbe irántangensének gradiensét a görbe bármely pontján.

Legyen $y = x^2$, azaz a görbe függvénye $f(x) = x^2$. Ekkor $\frac{dy}{dx} = \frac{(x+dx)^2 - x^2}{dx}$. Ebből $(x + dx)^2$ értékét átírva $\frac{dy}{dx} = \frac{x^2 + 2x dx + dx^2 - x^2}{dx}$, vagyis $\frac{dy}{dx} = \frac{2x dx + dx^2}{dx}$. A jobb oldali törtet dx -szel egyszerűsítve $\frac{dy}{dx} = 2x + dx$. Azaz x^2 deriváltja $2x + dx$. Mivel dx értéke x viszonylatában infinitezimális, azaz végtelen kicsi, ezért elhagyható, és így x^2 deriváltjaként megkapjuk a $\frac{dy}{dx} = 2x$ értéket. Az egyenlet bal oldalán található dx azért nem tűnik el, mert dy viszonylatában megtartja értékét, arányuk egy meghatározott arányt fejez ki, csak x viszonylatában tekinthető végtelen kicsinek.

Hegel kritikája Leibniz megoldásával kapcsolatban az, hogy az infinitezimális érték elhagyása szembemegy a matematikai bizonyítás során megkövetelt teljes pontossággal: „Főképpen ez az elhanyagolás az, amely ebben a kalkulusban, bár

kényelmessége nyereségszámba megy, a pontatlanságnak és műveletei kifejezett helytelenségének látszatát kelti.”³⁶ Az infinitezimális elhagyása magából a módszerből következik, pontosabban a végtelen kis mennyiségek képzetéből, a minden meghatározott mennyiségnél kisebb mennyiségek képzetéből, vagyis a végtelennek mint a minden határon túllépő végesnek, azaz a rossz végtelennek a képzetéből.³⁷ Ebből a képzetből ered ugyanis az, hogy, ahogy maga Leibniz írja, az egyenlőség tekinthető „végtelenül kicsiny egyenlőtlenségnek; bármely tetszés szerint megadott nagyságnál kisebb különbségnek.”³⁸

Hegel ezzel szemben *A logika tudományában* a differenciálhányados problémájának azon kifejtéséhez fordul, mely a newtoni *Principia* IX. segédételének megjegyzésében jelenik meg annak első könyvében: „A gondolat nem határozható meg helyesebben, mint ahogy *Newton* tette.”³⁹ Newton szerint egy görbe nem más, mint egy pont meghatározott sebességű mozgása. A pont gradiense a pont pillanatnyi sebessége. A pillanatnyi sebesség úgy adható meg, hogy azt az időt, amely alatt a pont megteszi útját, a 0 felé közelítjük. A differenciális mennyiséget ezért Newton fluxiónak nevezi. Ez esetben tehát nem egy végtelen kis részekből álló mennyiségről van szó, melyek a kalkuláció során elhagyhatók, hanem egy folytonos mozgás által létrehozott mennyiségről. Ez a mennyiség $dt = 0$ idő esetén, vagyis a határpontnál eltűnő mennyiség. A $\frac{dy}{dx}$ arány eltűnő mennyiségek viszonya, az eltűnő mennyiségek (dy , dx) azonban maguk is viszonyt fejtenek ki. Ez a viszony nem az, amely előtt a mennyiségek eltűntek, ez ugyanis két meghatározott kvantum viszonya volna, és nem is az, amely után a mennyiségek eltűntek, mivel ez $\frac{0}{0}$ volna, hanem az, *amellyel* a mennyiségek eltűnnek.⁴⁰

Hegel, hogy eljusson a differenciálhányados tisztán fogalmi megragadásához, elhagyja Newton elméletéből „azokat a meghatározásokat, amelyek a mozgás és

36 Hegel 1979b, 233. A fordítást módosítottam – C. Gy. Somers-Hall 2010, 560.

37 Hegel 1979b, 233-234.

38 Leibniz 1986, 131.

39 Hegel 1979b, 230.

40 „[P]er ultimam rationem quantitatum evanescentium, intelligendam esse rationem quantitatum, non antequam evanescent, non postea, sed quacum evanescent.” [„az eltűnő mennyiségek végső viszonya alatt a mennyiségek azon arányát kell érteni, nem amely előtt eltűnnek, sem nem utána, hanem amellyel eltűnnek.”] Newton 1726 (1871), 37. „[E]ltűnő mennyiségek viszonyán azt a viszonyt kell érteni, nem *mielőtt* eltűnnek és nem *miután* eltűnnek, hanem *amellyel* eltűnnek (*quacum evanescent*).” Hegel 1979b, 230. Somers-Hall 2010, 562.

a sebesség képzetéhez tartoznak (főképp innen vette [Newton] a *fluxiók* nevet), mert a gondolat itt nem a kellő elvontságban, hanem konkrétan, a lényegen kívül eső formákkal vegyülve jelenik meg.”⁴¹ Amit Hegel megtart, az a differenciálhányadosnak mint eltűnő mennyiségek arányának a fogalma: „a *végso viszonyok* nem *végso mennyiségek* viszonyai, hanem olyan határok, amelyekhez a minden határon túl csökkenő mennyiségek *viszonyai* közelebb vannak minden *adott*, azaz véges különbségnél, de nem lépik át ezt a határt, úgyhogy semmivé válnának.”⁴² Azonban a minden határon túli csökkenés éppen az a végtelen progresszus, amelyet Hegel a végest önmagával szemben mindig újra megképző végtelennek, a minden határon túli kellés transzcendenciájának, tehát rossz végtelennek tekint. Ezzel szemben, mint láttuk, a jó végtelen a véges és a végtelen ellentmondásának megszüntetve megőrzése. Hogyan fejezi ki tehát a differenciálhányados mint eltűnő mennyiség a jó, az immanens végtelent?

A differenciálhányados tagjai, *dy* és *dx* a hányados momentumai, ezen az arányon kívül nincs jelentésük. Az arány és tagjai csak együtt értelmezhetők, mint a végtelen differenciát kifejező arány és annak véges meghatározásai.⁴³ „Ámde az, ami csak a viszonyban van, nem kvantum.”⁴⁴ Ha a momentumok csak a viszony momentumaiként léteznek, önmagukban nem, akkor viszonyuk minőségi viszony. Ebben a minőségi viszonyban áll a véges mennyiség és a végtelen mennyiség szintézise, ez a véges kvantum és a végtelen kvantum mint eltűnő mennyiség dialektikus viszonya. Az eltűnő mennyiség azt jelenti, hogy a mennyiség sem nem lét, sem nem semmi, hanem az a mennyiség, amellyel a lét átment a semmibe és a semmi a létbe. Ez pedig éppen az a minőségi kategória, melyet Hegel *A logika tudományának* elején a lét és a semmi szintéziseként mint *alakulást* (*Werden*) definiál.⁴⁵ Az eltűnő mennyiség tehát nem egy állapotot, hanem alakulást fejez ki, azaz egy minőségi viszonyt. „A lét és a semmi egysége persze nem

41 Hegel 1979b, 230.

42 I. m. 231.

43 „dx, dy már nem kvantumok, nem is akarnak kvantumokat jelenteni, hanem csak vonatkozásukban van jelentésük, *értelmük mint momentumoknak*. [...] Viszonyukon kívül tiszta nullák, de csak a viszony momentumaiként, a $\frac{dx}{dy}$ differenciálegyűrthető *meghatározásaiként* kell őket venni.” I. m. 228. A fordítást módosítottam – C. Gy.

44 I. m. 230. „A kvantum olyan meghatározás, amelynek a viszonyán kívül teljesen közömbös létezése van, amelynek közömbös a mástól való különbsége, viszont a kvalitatív csak mástól való különbségében az, ami. Azok a végtelen mennyiségek tehát nem egyszerűen összehasonlíthatók, hanem csak mint az összehasonlítás, a viszony momentumai vannak.” Uo. A fordítást módosítottam – C. Gy.

45 Somers-Hall 2010, 565-566. Hegel 1979b, 58-59. Szemere Samu fordításában a *Werden* „levés”, jelen szövegben azonban „alakulásként” szerepel.

állapot. [...] az elenyészés és éppúgy az alakulás [...] egyedüli igazságuk.”⁴⁶ A differenciálhányadosban kifejeződő alakulás egyszerre a lét és a semmi átmenetele egymásba, valamint a véges és a végtelen mennyiség átmenetele egymásba, azaz szintézisük a jó, minőségi végtelenben. A differenciálhányados mennyiségi viszonya mint eltűnő mennyiség a lét és a semmi, illetve a véges és a végtelen ellentmondásának megszüntetve megőrzése az alakulás minőségi viszonyában. Az eltűnés, az alakulás a differenciálhányados mennyiségi meghatározásának minőségi természete.⁴⁷ Ezzel maga a végtelen kifejező mennyiségi viszony is minőségi viszonyba megy át, azzá alakul.

Deleuze értelmezésében, melyet a *Différance et répétition* oldalain fejt ki, dy és dx értéke egyszerre meghatározatlan (*indéterminé*), meghatározható (*déterminable*) és meghatározás (*détermination*). Először is dy és dx meghatározatlanok y -hoz és x -hez való viszonyukban. Ám az, hogy dy semmi y -hoz való viszonyában, nem azt jelenti, hogy nem valóságos, hanem azt, hogy nem lehet mennyiségi kategóriákkal megragadni. Másodszor dy és dx meghatározható egymás viszonyában. A tagok meghatározatlanok, viszonyuk viszont meghatározható, vagyis a viszonyt nem tagjai határozzák meg. Hegelhez hasonlóan Deleuze számára is a differenciális mennyiségek csak egymás viszonyában léteznek, ám ez az ő esetében azt is jelenti, hogy dy és dx egymás viszonyában meghatározható.⁴⁸ Bár dy és dx mennyisége önmagában nem meghatározott, és így nem reprezentálható, mégis arányuk egy meghatározott, aktuális reprezentációt hoz létre. Láthattuk, hogy dx értéke az egyenlet elhanyagolható értékét képezi ($x + dx = x$), vagyis értéke kívül esik az egyenleten. Mégis a differenciálszámítás során a meghatározott y , x mennyiségeket a meghatározatlan differenciális tagok (dy , dx) arányának meghatározásán keresztül nyerjük. A dy , dx differenciális mennyiségek virtuális mennyiségek. A virtuális fogalma Deleuze-nél azt jelenti: nem aktuális (nem meghatározott), mégis valós, mint az aktuális valóságos transzcendentális feltétele. A dy , dx mennyiségek az aktuális y , x mennyiségek valóságos transzcendentális feltételei, vagyis virtuális mennyiségek.⁴⁹

Ahhoz, hogy a differenciális viszonyt magát reprezentálni tudjuk, azt egy sorozat statikus határértékeként kell felfognunk. Ezt teszi Weierstrass, aki az infinitzimális ellentmondásos tulajdonságainak kiküszöbölésére bevezeti a határérték fogalmát. Ezzel egyszersmind eltekint a kalkulus Newton-féle geometriai ér-

46 I. m. 229. A fordítást módosítottam – C. Gy.

47 Duffy 1988, 61.

48 Deleuze 1968, 221-224. Somers-Hall 2010, 568-569. Duffy 1988, 49-50.

49 Somers-Hall 2010, 569.

telmezésétől: a függvény nem egy pont mozgásaként meghatározott görbe a koordináta-rendszerben, hanem valós számok egymáshoz rendelt párpainak hal-maza. Weierstrass figyelmen kívül hagyja dy és dx értékeit, csak a $\frac{dy}{dx}$ differenci-álhányadosnak tulajdonít értéket, melyet egy végtelen sorozat határértékének fe-llettet meg, vagyis annak a valós számnak, amely felé a sorozat közelít. Például az $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} \dots$ sorozat határértéke 1, ugyanakkor a sorozat bármilyen számú tagjának összege mindig kisebb 1-nél. A derivált nem más, mint a sorozat határ-értéke. A gradiens bármely pont esetében egyenlő(vé van téve) a deriválttal. Az egyenlőségjel azt az illúziót adja, mintha a $\frac{dy}{dx}$ arány elérné a határértéket. A vég-telen tehát egy illúzió által lett kiküszöbölve: ebben áll a differenciálhányados véges reprezentációja.⁵⁰

Ezzel szemben Deleuze nem küszöböli ki a mennyiségi végtelent, de azt nem is a minőségi végtelen egy momentumaként értelmezi. A mennyiségi végtelen a differenciálszámítás transzcendentális feltétele. Ahogy Somers-Hall írja, Hegel dialektikus értelmezésével szemben Deleuze a differenciálhányados transzcen-dentális értelmezését adja.⁵¹ Ez vezet el a dy és dx harmadik jelentéséhez: dy és dx meghatározás, amennyiben *a görbe teljes meghatározását adja*. Ennek a meghatá-rozásnak a folyamata az integrálás. Az integrálás a deriváltak összegzése, célja az, hogy a differenciális függvényből kiindulva meghatározza a primitív függvényt, vagyis a görbe iránytangenséből a görbe függvényét. Ennyiben az integrálás a differenciálás inverze. Az integrálást Newton és Leibniz után sokáig csak mint a differenciális kalkulus megfordítását vették figyelembe, nem mint a deriváltak összegzését - ez igaz Hegelre is.⁵² A deriváltak összegzéseként értett integrálás olyan pontok sora, melyek együtt kielégítik vagy létrehozzák a görbét, vagyis egy adott szinguláris pont környezetében a görbe primitív függvényét. Ugyanis a görbe pontjának iránytangense, mely a differenciális függvényből kiolvasható, egyszersmind azokat az inflexiós pontokat is megadja, ahol a görbe tulajdonságai megváltoznak (pl. ahol $\frac{dy}{dx} = 0$, vagyis az iránytangens az x -tengellyel párhúza-mos, ott a görbe lokális maximumáról vagy minimumáról beszélhetünk, vagyis azon az inflexiós ponton a görbe függvénye növekvőből fogyóba, vagy fogyóból

50 Deleuze 1968, 228-229. Somers-Hall 2010, 559, 570. Duffy 1988, 56.

51 Somers-Hall 2010, 568.

52 Duffy 1988, 54. Az integrálásról „való felfogás leegyszerűsödik és helyesebben határo-zódik meg már azáltal, hogy nem veszük többé *összegzési módszernek*, ahogyan a differen-ciálással ellentétben nevezték [...]” Hegel 1979b, 268-269.

növekvőbe megy át). A szinguláris pontok egyszersmind meghatározzák környezetük reguláris pontjainak természetét is, vagyis a görbe alakját a szinguláris pontok között. A függvényanalízis által a pontok alkotta sorozat egy folytonos helyi függvényhez konvergál. A differenciális kalkulus tehát egyszerre adja a görbe általános függvényének és szinguláris pontjainak meghatározását.⁵³

Az integrálás folyamata a differenciális függvényről ($\frac{dy}{dx}$) a primitív függvény (a példában $y = x^2$) felé tartó mozgás folyamata. A függvény deriváltja maga is függvény, méghozzá olyan függvény, amely a görbe bármely pontjának tangensét adja: $\frac{dy}{dx} = 2x$. A két függvény közötti különbség nem fokozati, hanem természetbeni. A primitív függvény aktuális hosszak viszonyait vizsgálja, és ennyiben a reprezentációhoz kötött, ezzel szemben a differenciális függvény kívül esik a reprezentáción, csak a tagok reciprokok viszonyában ad értéket.⁵⁴ Az, hogy a primitív függvényben kifejezett egyenlet elhagyja a differenciálhányados által kifejezett differenciális mennyiséget, nem hibát jelöl - ahogy Hegelnél -, hanem a differenciális vagy virtuális mennyiségek alapvető problematikusságát. A probléma nem kiküszöbölendő hiba, hanem a meghatározás, egyáltalán a gondolat transzcendentális feltétele.⁵⁵ A differenciális függvényből létrejövő primitív függvény folyamata a problémától a meghatározáson keresztül a megoldásig jutó teremtő gondolat egy területét jelenti, annak kifejeződését a matematika területén.⁵⁶ Ezt a teremtő folyamatot nevezi Deleuze univerzálisan a virtuális differenciák aktualizációjának. A differenciális viszony virtuális módon magában az aktuális véges meghatározásban van: a differenciálszámítás során a magánvaló differenciák viszonyai egy véges mennyiséget aktualizálnak. Ez az, amiben Deleuze Leibniz (és Spinoza) követőjének bizonyul: a véges a végtelenből jön létre, egy meghatározott viszony szerint.⁵⁷

Látható, hogy Hegel is és Deleuze is elveti a differenciális viszony véges reprezentációját: a viszony mindkettejük számára a végtelen fejezi ki. Hegel ugyanakkor bírálja a leibnizi infinitezimális-fogalmat is, amely, mint a minden meghatározott mennyiségnél kisebb mennyiség, megreked a kellés végtelen progresszusánál, a rossz végtelennél. Az infinitezimálisban a görbe függvényét elérni hivatott, mégis azt soha el nem érő végtelen sorozat, a rossz végtelen fejeződik ki. Épp ennek következményeképpen nélkülözi a leibnizi módszer a mate-

53 Deleuze 1968, 226-228. Somers-Hall 2010, 569-570. Duffy 1988, 70.

54 Deleuze 1968, 231. Somers-Hall 2010, 569.

55 Deleuze 1968, 229-231.

56 I. m. 232, 234-235.

57 Duffy 1988, 57-58.

matikától megkövetelt teljes pontosságot. Deleuze hasonlóképpen szakít az infinitezimálisnak mint végtelen kis mennyiségnek a fogalmával, ám helyette a határozatlan infinitezimális, illetve a virtuális mennyiség fogalmát hozza létre, mint a primitív függvény transzcendentális feltételét. Deleuze ezzel elutasítja Hegel megoldását is. Hegelnél ugyanis a differenciálás végtelensége egy homogén mennyiségi csökkenést fejez ki, és nem számol azzal az esettel, amikor az eltűnő mennyiségek heterogén mennyiségek, és ezáltal különbségük nem redukálható ellentmondásukra. Deleuze szerint a véges és a rossz végtelen ellentmondásának szintézise által Hegel megmarad a reprezentáció szintjén, annak immár nem véges, hanem végtelen formájában. Hegel a megismerés mozgásában tematizálja a differenciálszámítást. Ezzel szemben Deleuze-nél egy genetikus folyamatot látunk: a differenciális viszony hozza létre a primitív függvényt azáltal, hogy meghatározza szinguláris pontjait és azok környezetét, vagyis a görbe alakját.⁵⁸ Deleuze a differenciálszámítás folyamatát nem a megismerés, hanem a teremtés mozgásában konceptualizálja, a végtelent pedig nem az ellentmondásban, hanem a különbségben fedi fel.

Mind Hegel, mind Deleuze esetében az immanens végtelen a véges által magában foglalt végtelen. Az immanens végtelen kétféle meghatározása a véges ellentmondásosságában rejlő végtelen és a véges differencialításában rejlő végtelen. Az első az önmagát megismerő megismerés, a második az önmagát teremtő teremtés immanens mozgásaként határozható meg. A „jó végtelen” mindkét meghatározása felől tekintve a másik végtelen „rossznak” minősül: Hegel kritikája a különbség végtelen progresszusára, Deleuze-é az ellentmondásra mint végtelenre irányul. Az immanens végtelen kétféle meghatározása egymással komplementer viszonyban van: összeegyeztethetetlen fogalmakként kizárják egymást, de mint az immanens végtelen két elgondolható fogalma, ki is egészítik egymást.

Irodalom:

Aquinói Tamás 1994. *A teológia foglalatata*. Ford. Tudós-Takács János. Budapest, Telosz Kiadó.

Bohm, David 1986. Time, the Implicate Order and Pre-space. In: David R. Griffin (ed.): *Physics and the Ultimate Significance of Time*. New York, State University of New York.

58 Somers-Hall 2010, 569. Duffy 1988, 70.

Deleuze, Gilles 1968. *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France.

Deleuze, Gilles 1999. *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest, Gond Alapítvány Kiadó / Holnap Kiadó.

Deleuze, Gilles 2000. *Spinoza és a kifejezés problémája*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest, Osiris Kiadó.

Duffy, Simon 1988. *The Logic of Expression. Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Hampshire / Burlington, Ashgate.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1961. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. Logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b. *A logika tudománya. Első rész*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979c. *A logika tudománya. Második rész*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris Kiadó.

Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. Bizonyos általános elvről, amely nemcsak a matematikában, hanem a fizikában is hasznos, mert általa az isteni bölcsességet szem előtt tartva, megvizsgálhatók a természet törvényei is. Együttal kifejtem a főtisztelendő Malebranche atyával keletkezett nézeteltérésemet, s megemlítem néhány karteziánus tévedését. Ford. Nyíri Tamás. In: uő: *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa Kiadó.

Lévinas, Emmanuel 1999. *Teljeség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor Kiadó.

Murphy, Timothy S. 1998. Quantum Ontology: A Virtual Mechanics of Becoming. In: Eleanor Kaufman; Kevin Jon Heller (eds.): *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*. Minnesota, University of Minnesota.

Newton, Isaac 1726 (1871). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London, Guil. & Joh. Innys, repr. Glasgow, James Macklehorse.

Somers-Hall, Henry 2010. Hegel and Deleuze on the Metaphysical Interpretation of the Calculus. *Continental Philosophy Review*. 42, 4, 555-572.

Zizek, Slavoj 2010. *The Tikkish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. New York / London, Verso.

Csőnge Tamás:
Pszichopatológia vagy világállapot?
*A gólyakalifa személyiségképe**

Babits Mihály *A gólyakalifa* című regényének története szerint Táborny Elemér gazdag úri fiú, aki tizenhat éves korától kezdődően kettős életet él. Minden éjjel ugyanazt az álmot látja, mondhatni egy másik életre ébred fel, ahol szegény, árva asztalosinasként tengődik egy külvárosi műhelyben, s a többi inas és az asztalosmester kegyetlenkedéseit elviselve kell élnie ezt a szomorú életét. Hiába ébred újra művelt úri gyerekként, a gimnázium éltanulójaként és a tanárok kedvenceként: egyre életszerűbbnek tűnő folytatólagos álmai éveken át nem hagyják nyugodni, s e különös kettősség elviselhetetlensége tragikus eseménybe torkollik. Az epilógus (XI. fejezet) a díjnokká lett alteregó öngyilkosságát sugallja, amikor az írás a tetőpontra félbeszakad, s egy írói levél tájékoztatja az olvasót Elemér rejtélyes haláláról, az fiktív önéletírás szerzőjét holtan találják szobájában, fején egy megmagyarázhatatlan, lött sebbel.

Okfejtésemben először arra keresem a választ, hogy milyen prózapoétikai, stilisztikai eszközök és retorikai alakzatok segítségével jelenik meg a személyiség kettősségének témája a regény történetében, milyen fogalmakkal ragadható meg hatásosan az alapgondolatnak a szövegben ábrázolt kibomlása, s hogyan írható le a személyiségnek ez a „megosztottsága” a történet alakulásának a tükrében. Ehhez kapcsolódva feltérképezem, hogy az elbeszélés aktusa, a narrátori hang összetettsége miként árnyalja, befolyásolja és módosítja a történet eseményeinek értelmezését, milyen etikai pozíciókat teremt a narrátori illetve a szerzői szólam, meghatározva ezzel az olvasó viszonyulását az ábrázolt karakterekhez és környezetükhöz. Sokan, sokféleképpen próbálták magyarázni, hogy a főszereplő, Táborny Elemér személyisége milyen viszonyban áll alakmásával, illetve milyen változáson megy keresztül a fiktív önéletrajz eseményei során. A szöveg szoros olvasásával próbálom megragadni a szövegnek azt a mozgását, mely az önéletíró személyes tapasztalatainak és a megosztott főhős helyzetének adekvát leírása lehet.

* A kutatás az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program” című kiemelt projekt keretei között valósult meg.

A főszereplő helyzete kapcsán Rónay György *A regény és az életben* úgy fogalmaz, hogy Elemér „[e]gyénisége dekomponálódik, tudatát elborítja a tudatalatti, egyénisége fölbomlik. Az író, ha talán szándéktalanul is, egy freudista – bergsonista embertípus végzetes széthullásra rendeltetését ábrázolja.” (Rónay 1985, 292.) Ebben az idézetben megjelenik az a két fontos név, mellyel a regénynek sok értelmezésében találkozhatunk, s melyek egy-egy, a keletkezéskor igen népszerű pszichológiai-filozófiai rendszerrel próbálják magyarázni Babits szövegét. Meglátásom szerint a Rónay által emlegetett eszmerendszerek meglehetősen távol állnak egymástól, bár a Babits *Játékfilozófiájából* vett idézett tükrében ez nem jelenti azt, hogy a művészi reprezentáció ne tudná összehétközíteni vagy egyszerűen felhasználni őket (a pszichológia a 19. század végén, néhány évtizeddel a szöveg keletkezése előtt vált ki a filozófia diszciplinájából, s kezdtek elismerni önálló tudományágként). A szakirodalmak többsége mégis kiemeli az egyiket, elvetve, vagy meg sem említve a másikat.¹ Rába szerint (1983, 95.) vitatható, hogy Babits mennyire jól ismerte freudi rendszert ebben az időben (a regényben történik utalás 13 évvel korábban megjelentetett *Álomfejtésre*).² Bergson műveinek ismerete és filozófiájának a hatása azonban vitán felül áll, erre bizonyíték Babitsnak a *Nyugatban* (1910) megjelent ismeretterjesztő cikke is.³

Az egyik szélsőséges álláspont szerint a regény Elemér személyiségének felbomlását mutatja be, egy pszichopatológiai folyamatot, melynek során a személy teljesen összeroppan, mivel felborul belső, lelki egyensúlya. Ha „Tábory Elemér kettőssége voltaképpen nem más, mint erkölcsi lényünk ellentétes erőinek kettős kivetítése, kettős megszemélyesítése” (Rónay 1985, 292.), akkor feltehetjük a kérdést, hogy miben más ő, mint a többi ember, miért roppan össze e természetes kettősség súlya alatt? Rónay metaforikus olvasatában az akarat hiányára hivatkozik mint kiváltó okra, mely magyarázná ezt a végzetes széthullást: „>>Virrasztani

1 Az újabb szakirodalmak egy része ismét előnyben részesíti a tisztán pszichoanalitikus szempontú értelmezést. Ld. Kemenes Géfin 1998 és Vajda 2004.

2 A hatkötetes *Magyar irodalom története* vonatkozó részében még úgy fogalmaz, hogy „[a] regény alaphelyzete Freudnak a tudat alá szorított, elfojtott ösztönökről és főként az áloméletről szóló mélylélektani tanításaira épül.” (Rába 1978.) Később, Babits könyvében módosítja ezt az álláspontját, de megmarad a körülélektani metaforika mellett: „Ez nem a freudi tudatalatti, nem is az elfojtások esete, hanem általánosabban az emlékezés betegsége. [...] *A gólyakalifa* lélektani problémájához legközelebb álló kóreset Théodule Ribot könyvében (*Az emlékezés betegségei*, megj. magyarul is 1901-ben) fordul elő. Hamilton angol pszichiáterre hivatkozva ő ír le egy esetet, melyben valaki egy tanonc és egy beérkezett úr, különben tanácsos, helyzetét és körülményeit váltogatva álmában s éjjel.” (Rába 1983, 97.)

3 Babits Mihály: *Bergson filozófiája*. In: *Nyugat* 1910, 14. szám. Az esszékötetben: 136-156.

és akarni egy és ugyanaz<< – tanítja Bergson. Ami a „gólyakalifa” esetében az álmot rászabadítja az életre, s az álmot életnek, az életet álomnak tünteti föl: az annak *az akaratnak a hiánya, amely az embert egységes személyiséggé formálja*, vagy ami, bergsoni terminológiával, megakadályozza azt, hogy az álom természetes állapotába visszaessünk, azzal, hogy magunkat egy pontra gyűjtjük, egy bizonyos cselekvésre irányítjuk.” (Rónay 1985, 292. kiemelés tőlem - a továbbiakban: kt.).

A személyiség széthullása leegyszerűsítő magyarázata annak a folyamatnak, amit a szöveg megjelenít, és figyelmen kívül hagyja azt az ellentétes előjelű mozgást, ami kirívó fontossággal bír Elemér (és álombeli énje) életében. Az autonóm személyiség dekomponálódásával egyidejűleg, egyfajta egyesülés, összeolvadás is történik, mely metaforikának a középpontjában éppen a kitisztult látás, az emlékezés és az irányítás képessége áll. Amikor Elemér „tudattalanját elborítja a tudatalatti”, az valóban egyfajta instabilitást idéz elő az úri fiú életében, de maga a felismerés - már annyiban is, amennyiben felismerésnek nevezhető - pozitív terminusokkal írható le, nem a szétesés, a zűrzavar és a káosz, hanem a belátás és a rendezettség metaforáival van jellemezve: „Minden, minden borzasztóan *összevágott*. Kisérteties *pontossággal illeszkedtek* két életem legkisebb mozzanatai egymás fölé. Mint két papírlap, melyek ábrái *tökéletesen* fedik egymást.” (110. kt.) Így az az állítás is megkérdőjelezhető, miszerint „Tábornok Elemér *éli* az életet, de nem *akar* valamit az életével, hiányzik belőle a személyiség egységét alkotó akarat.” (Rónay 1985, 292.) Különösen, ha figyelembe vesszük, hogy Elemér bukása végső soron nem akarátának hiánya, hanem éppen az akaraterije és a befolyásolás képessége révén történik. Amikor elhatározza, hogy *ráveszi* a díjnokot az öngyilkosságra, csak sejti, hogy ezzel saját sorsát is megpecsételi, de itt szempontunkból a következmény csak másodlagos, hiszen Elemér bukása nem gyávaságból fakad. „Ma, ha felébred a díjnok, ott a szállodai ágyon, veszi a revolvért, és agyonlövi magát. Ezt bizonyosan tudom, érzem, hogy most oly erős az akaratom, a Tábornok Elemér akarata, hogy nem tud, nem tudhat neki ellenállni.” (171.)

Ha valakinek baj van az akaratával, az a díjnok figurája, aki így a freudi (megjegyzendő, hogy az *Álomfejtésben* még nem, csak a személyiség strukturális modelljében kidolgozott) ösvalami / Id kivetülésének, pontos megjelenítésének sem tartható, hiszen ennek a lelki hatóerőnek éppen az öröme, az ösztönök és a vágyak azonnali, közvetlen kielégítésére való törekvése a lényege. (Freud 1982, 407 – 474.) A szövegben a díjnok énről azonban azt olvashatjuk: „Ezek a vágyak kormányozták *volna* cselekedeteimet, ha *mertem és tudtam volna* őket kielégíteni, így csak gondolataimat kormányozták.” (110., kt.) S ha a szegény asztalosinas/díjnok figurája lobbanékonyabb, agresszívabb is Elemérnél, ő is megtanul beilleszkedni egyfajta társadalmi rendbe, s ő is hosszabb távú célok elérése érdekében cselekszik. Bizonyítható, hogy mindkét karakter összetett alak, különböző pszichológiai és szociális szituációval, komplex bel- és külvilággal, így

Elemér és hasonmása csak a metaforikusságnak egy igen absztrakt szintjén egyszerűsíthető egyetlen személyiség két oldalára, vagy az elme tudatos és tudattalan komponensére.

Török Lajos (2005) a „szereplő-elbeszélő identitásának széteséséről” beszél és a „személyiségek közeledése” ellen érvel, melynek szakirodalmi hangoztatása szerint csupán egyetlen mondatra vezethető vissza és valójában a megkettőzöttség az, ami dominál nemcsak a „reflektált ének” kapcsán, hanem a narrátor szintjén is. Meglátása szerint a határsértésnek az aktusa emelendő ki, ami sosem válhat valódi közeledéssé, esetleg homogenizálódássá, hiszen lényege éppen a határ megsértésében rejlik. Az ellentétes értelmezői póluson érdekes megfigyelnünk Rába György fogalmazásmódját, aki szerint „Tábory Elemér *tudata lassan eggyé válik* már felnőtt, díjnokként tengődő és büntudatos alakmásával, a pszichoanalitikus lélekrajz fantasztkumba siklik.” (Rába 1978, kt.) Rába itt „eggyé válásról” beszél, ami nem vezet az ellentétek békés feloldásához, hiszen a feszültség csak a tragikum mozzanatának irreverzibilis radikalitásában, az én végső megsemmisülésében szűnik meg.

Honnan fakadnak ezek a végletesen eltérő álláspontok és milyen jelenséget próbálnak jellemezni? Ahhoz, hogy tisztázzuk, mennyiben jó az „összeolvadás” és a „felbomlás” metaforája, fel kell ismernünk, hogy a zavar forrása valószínűleg a történetnek a metaforizáció különböző szintjein történő értelmezése,⁴ illetve a metaforikus mozgások alanyainak pontatlan meghatározásai. A szóban forgó jelenség adekvát meghatározásának problematikusságához hozzájárul, hogy a legtöbb analógia (melyek többségében pszichológiai és filozófiai rendszereket mint magyarázó erővel bíró gondolati forrásokat próbálnak beazonosítani) statikus modellekkel dolgozik, és habár a regény poétikájában a külső események ábrázolása mellett nagy hangsúlyt kapnak az életelbeszélés idejét befagyasztó *leírás* és az eseményekre való *reflexió* (általában statikus jegyekkel jellemzett) kódjai, a szöveg éppen emiatt a kevertség miatt válik olyan heterogén konstrukcióvá, ahol a primér eseményszerűség és a későmodern illetve avantgard regénypoétikákra jellemző reflektált szövegszerűség⁵ egyszerre megfigyelhető.

4 Stemler Miklós (2005) a szubjektivitás felszámolódását a lélektani magyarázat síkjáról a műfaj metatextuális síkjára helyezi, s egyfajta hermeneutikai-dekonstruktív kérdésként láttatja a főhős életét, amikor így ír: „A fantasztkum az értelmezhetetlen megjelenése, ami szétrombolja az értelem rendjét; az elbeszélő hatalmi pozícióját teszi semmissé az, hogy képtelen értelmezni a Díjnok létét, és ennek eredménye a szubjektum szétesése, pusztulása lesz.” (Stemler 2005, 25.)

5 Odorics Ferenc ezt a tulajdonságot látja a regény legelőreemutatóbb sajátosságának. (Odorics 1983, 10.)

„A két életem mindjobban egymásba szövődött.” (134.) Ha e mondatnak a szövegben is érvényesülő poétikai relevanciáját akarjuk bizonyítani, akkor vizsgálhatunk tárgyává azt kell tennünk, hogy pontosan mit takar az a „két élet” kifejezés, amiről Elemér azt állítja, hogy „egymásba szövődött” és igazolható-e az idézett kijelentés érvényessége a szöveg narratív sajátosságai által.

A narrátor először így fogalmaz helyzetét illetően: „Az életem olyan volt, mint egy álom, és az álmaim olyanok, mint az élet.” (5.) Ezt rögtön az általunk is megismert tényszerű benyomások (mert a narráció a szubjektivitás ellenére is megpróbál tárgyilagos maradni és nem teljes mértékben elköteleződni egyik vagy másik magyarázat mellett) leírása követi, ahol a fantasztikusnak ható szituációról (az álom ébrenlétként való érzékeléséről) kapunk beszámolót. Az úrifü és az inas életének bemutatása után az ébrenlét / álom kettősség mellett nem sokkal megjelenik az események szó szerinti értelemben vett kettős életként való interpretációja is: „Hisz ez valóban annyit jelent, hogy két életem van, két múltam.” (45.) Bábits a következőképpen jellemzi a díjnok világának ontológiájára vonatkozó hermeneutikai mozgást: „Kezdetben Elemér is csak álomként értelmezi a másik világ létezését. Később az egyre inkább pszichés megbetegedésnek, végül pedig valóságnak tűnik.” (Bábits 1992, 42.) Eszerint egyetlen szubjektum „tapasztalásához” tartozna kétféle emlékezet, amihez az írás hatalmi pozíciójában levő Elemérnek egyre tisztább hozzáférése van. Elemér fokozatosan nemcsak mint közvetlen tapasztaláshoz fér álmai eseményeihez (másik életéhez), hanem visszamenőlegesen is, vagyis másik énjének emlékeihez fér hozzá: „Ekkor vettem észre, hogy ennek az egy éjszakának az emléke régebbi álmaim homályos emlékezetét is magában foglalja. De nem úgy, mintha azokra most már egyenesen emlékez-ném, hanem úgy, hogy lassanként eszembe jutott, mi mindenből állt ki az emlé-kezősem az álmom alatt.” (45.) A másik élet tényeihez való hozzáférés azonban aszimmetrikus, s ennyiben az ébrenlét / álom metaforával jobban jellemezhető a tudásnak az a fajta megoszlása, ami a regényben megjelenik. A díjnok ugyan is nem képes tisztán emlékezni Elemér életére, legfeljebb az *érzés* és a *sejtés* szintjén van jelen a másik világ ismerete: „Világos, hogy arra, ami ébren vagyok, csak nagyon homályosan emlékeztem álom közben, mint egy álomra, és sokkal ho-mályosabban, mint most erre a rossz álomra.” (45.)

A szereplők által birtokolt tudás változása a szöveg mozgásának egy sarkalatos komponense, ami a két én „összeolvadását” hirdető értelmezéseknek is az alapja. E szerint Elemér kezdetben teljes (tudásbeli) elválasztottságban élt a díjnok figurájától, ám tizenhat éves korától kezdve egyre jobban „beelát” annak fejébe, s míg először regényeihez hasonlóan (az olvasás kiemelt szerepet kap életében) mintegy fikcióként fogyasztja emlékeit, azok egyre inkább élményszerűségük érzésével együtt, saját emlékeiként tűnnek fel.

Rába monográfiájában a regény kijelentését⁶ átvéve így fogalmaz: „Karinthy nézetével ellentétben egy lélek két testben, ez *A gólyakalifa* alapszituációja” (Rába 1983, 95.). Mielőtt továbblépnénk a gondolatmenetben, érdemes tisztázni a regényben használatos test és lélek fogalmak jelentésének néhány vonatkozását, melyek az olyan kulcsfogalmakhoz való viszonyukban problematizálódnak, mint az emlékezés és a szabadság. Ehhez a szöveg kijelentésein és működésmódjának vizsgálatán kívül segítséget nyújthat Babits 1910-es Bergson cikke, ahol egy olyan gondolatrendszer interpretációjával találkozhatunk, amely nagy mértékben hatott a *Nyugatos* íróra és állításai remélhetőleg értelmezhetőnek bizonyulnak *A gólyakalifa* összefüggéseiben is.

Elemér a VII. fejezetben test, lélek és emlékezés kapcsolatáról elmélkedik: „az én rossz énemnek teste is van. Igen, teste is van. Mert mi a test, ha nem egy csomó érzet egy csomó fizikai érzet emlékének az összessége? És ez, ez az összefüggő fizikai emlékösszesség éppen úgy megvolt a díjnoknak, mint Elemérnek.” (114. kt.) Ugyanitt sötét, rossz énjét „lelkének bűnös szerencsétlen aljának” nevezi, s Elemér szerint ez a „lélek egy pillanat alatt szökellt egyik testből a másikba.” (114.) A fiú leírása a mozgásról korrektnek tűnik, önmegfigyelése jól tükrözi a regényben ábrázolt folyamatot, azonban az már sokkal jobban elbizonytalanít minket, amikor az emlékezés testhez kötöttségéről, pontosabban a test emlékezet-természetéről beszél a narrátor. Hogyan kapcsolódik össze ez a két fogalom? Babits a nyugati filozófia felszabadítójának, a metafizika újjáalkotójának tekintette Bergson, akit „az írók és művészek filozófusának” nevez. Bergson alapján kétféle emlékezetet különböztet meg: az egyik egy testhez kötött, tisztán mechanikus jelenség, „az idegek emlékezete, voltaképp azonos a szokással. Ez az emlékezet tisztán a *testben van*, s mennél tökéletesebb, annál *öntudatlanabb*. [...] Ez *anyagi jelenség*.” (Babits 1910, 9, kt.) Ennek párja a szabad emlékezet, múltunk egy részének tudatos felidézése. A múltnak azok a képei vannak jelen tudatunkban, melyek kötődnek a jelenbeli „percepcióinkhoz”, kiegészítve azt, s így segítve az életben való eligazodást, a túlélést. Az emlék azonban lényege szerint más, mint a percepció, nem pusztán intenzitásában tekinthető egy „gyengébb percepciónak”, hanem minőségileg különbözik: „Az emlék lelki jelenség s az anyagból megmagyarázni s az anyag mozgásából levezetni nem lehet.” (Babits 1910, 9.) Eszerint az emlék nem az anyag része, ahhoz nem köthető, mert a test (az idegrendszer) csak „mozgásokat közvetít”, melyek valamiképpen asszociálódnak egy-egy szabad emlékkel. Ez lenne az *lélek emlékezete*. „A múlt a lélek, a jelen a test: az emlékezés a lélek hatása a testre. [...] Ekként a léleknek (a múltnak) a jellel összefüggő vége úgy nyúl minden pillanatban a testbe (a jelenbe), mint valami

6 „[H]a a személyiségmegoszlás tüneményeinél egy testben két lélek lakik, addig az én esetemben az én egy lellem két különböző testben él és lakozik felváltva.” (114.)

késhegy, hogy azt igazgassa.” (Babits 1910, 9.) A test ebből a szempontból másodlagos szereplő lesz, a lélek (és az emlékezés) alávetettje, szolgálja. Úgy tűnik, hogy Elemér test-definíciója inkább az első meghatározással (a mechanisztikus, testi emlékezéssel) mutat rokonságot, így veszélyes lenne, ha a regényben történő emlékezés-formákat mind erre az okfejtésre alapozva próbálnánk meg magyarázni, hiszen a történet egyik központi kérdése az emberi szabadságé, mely Bergson alapján csak a „lélek emlékezetének” köszönhetően jelenhet meg. Ekképpen az emlékezés hiánya az anyag dominanciáját, így a szabadság hiányát, a testi létezés determinisztikusságát állítja előtérbe. „Márpedig szabadság nem képzelhető emlékezet nélkül; mert akkor a választás alapját csak a pillanatnyi percepciók képezhetnék, más szóval a percepciók csak közvetlenül hatnának, holott a szabad lény lényegét éppen az képezi, hogy rá némely percepciók nemcsak közvetlenül, hanem virtualiter is hatnak. Más szóval az emlékezet nélküli lény nem lehet szabad, élőlény, hanem összeesik a determinált anyaggal.” (Babits 1910, 8.) Már ezen a ponton látható, hogy *A gólyakalifa* nem különféle filozófiai és pszichológiai rendszerek precíz narrativizálási kísérlete⁷, hanem azok problémafelvetéseit továbbgondoló, ötleteiket a lélekrajz precizításához és a történet érdekességéhez kreatív módon felhasználó szöveg, ahol ezek az elemek (némelyik látványosabban, némelyik kevésbé) csak mint lehetséges gondolati források azonosíthatók.

Így anélkül, hogy tézisregényként tekintenénk *A gólyakalifára*, megállapíthatjuk, hogy a tanulmány hitelesen mutat rá olyan fogalmi összefüggésekre, melyek a regény problematikájának is alapját képezik vagy magyarázatul szolgálhatnak bizonyos jelenségek kapcsán. E gondolatok fényében érdekes módon artikulálható a két karakter problémája: Míg a díjnok végzete az emlékezésre való képtelenségből fakad, Elemér problémájának az emlékezés természetellenes kiterjesztése a forrása, ami miatt egy etikai értékrend hiányával szembesül. A testi / anyagi létezés közvetlenségének bizonyos szintjén felülemelkedni nem képes díjnok karaktere esetében a személyiség virtuális kiterjesztésének, az emlékekhez való hoz-

7 Bár az általam cáfolt tétel igazolására is van (ötletes és egyáltalán nem szűklátókörű) szakirodalmi példa: „az egész regény a freudi elmélet sarkalatos pontjainak - az Ödipusz-komplexusnak, az elfojtásnak, az álombeli vágyteljesülésnek, a tudattalan bosszújának - majdnem példaszerű narrativizálása.” (Kemenes Géfin 1998, 83.) Szávai ezzel éppen elmentéses konklúzióra jut: „[A] freudi eljárást, az elfojtott emlékek felszínre hozását, a regény rendkívül ironikusan kezeli”, hiszen a folyamat nem gyógyuláshoz, hanem a főhős bukásához vezet. (Szávai 2004, 47.) Érdekes azonban észrevenni, hogy a két értelmezés nem ugyanarról a metaforáról beszél az elfojtás kapcsán. Míg Kemenes Géfin a psziché egy működési modelljének ábrázolását véli felfedezni a regényben, addig Szávai az analitikus terápiával állítja párhuzamba a történetet.

záférésnek a hiányáról van szó, más szóval az emlékezet hiánya egyet jelent a szabadság elérésének képtelenségével. Úr szeretne lenni, saját életének az ura, akinek nem parancsol sem egy asztalosmester, sem egy hivatalnok, de nem képes rá, „hogy felszabaduljon a rabság alól.” (124.) Fejében ott lebeg a „kőd”, a regénynek ez a kísérteties gyakorisággal ismételt és a történeten következetesen végigvonuló kifejezése, melyet először metaforikusan használ a narrátor („ez a köd az, ami leülepedik mindig életem mélyén” – 43.),⁸ majd az önéletírás utolsó részében ténylegesen is megjelenik mint természeti jelenség. („Köd volt a fényes utcákon” – 155.) A rabság, a bezártság és a köd az emlékekhez való hozzáférhetetlenség szimbólumává válik: „Csak azt *éreztem*, hogy bennem sokkal több van, mint ami itt vagyok a világnak; csakhogy mélyen *bezárva*, és *nem tudok* eléggé *felnyitni*; úgy éreztem, hogy kincseim vannak valahol egy *sötét fiókban* [...] Mintha egy tág és szép tájat valami iszonyú *köd* és *sötétség* fogott volna el.” (56. kt.) A két szemléiség közti plasztikus viszony hatékonyan tárható fel az alábbi, kulcsfontosságú kijelentés segítségével: „De csak egy fényes köd állt előttem, alig voltak határozott emlékeim. Hiszen a díjnyokban nem fért el Táborny Elemér, mint ahogy Táborny Elemérben elfért ez a díjnyok.” (97.)

8 További példák a kód metaforikus használatára: „Köd volt ez a világ nekem, köd. Milyen nagy! Elveszek. Sohasem fogok érteni semmit.” (59.) „Mintha valami köd ülne fejemen, csak ez, csak ez oszolna szét, mindjárt látnék mindent, megértenék mindent.” (108.) „Az a köd megvan a lelkemben, itt van az agyamban” (156.).

10 Elemér így ír: „Nálam azonban az egyik személy csak álomban él, és a különös nyomasztó dolog éppen az, hogy a másik tud erről.” (74.) De ezt a tudást pusztán az emlékek minősége teszi nyomasztóvá, amit mi sem igazol jobban, hogy a másik oldalon egy vágyott doklóként tűnik fel, hiszen ez lehetne a díjnok megmenekülésének a kulcsa: „Ekkor homályosan az az érzésem támadt, mintha éppen most, az imént eszembe járt volna valami

cselekvések (a bűnök) elviselhetetlenségének, saját értékrendjével való összeegyeztethetetlenségéből keletkező feszültség tragédiája.

A regényben ábrázolt mozgás végpontja a díjnok részéről egy külsődlegességekben manifesztálódó (a bélyeg-ügy miatti büntetéstől való félelem), Elemér részéről pedig belső, lelki problémaként felmerülő tényből (saját magában rejlő alakmásának a bűnös életéből) fakadó esemény (a díjnok öngyilkossága), mely a múlt nyúlványaként kezelt jelenben (az írás születésének jelenében, a történet elbeszélőjének a jelenében) történik.¹¹ A tragédiához vezető ok a két személy különmeműsége volt, következménye pedig az egymástól való függés feltárulásához vezetett.

A különbözős és a hasonulás alapjául szolgáló fogalmi rendszerek feltérképezése okán térjünk vissza a „két test egy lélek” tételéhez. Itt azért nem hagyatkozhatunk teljes mértékben a szöveg tematikus kijelentéseire, mert Elemér „lélek” fogalma egybe mos két olyan elemet, melyek meglátásom szerint a történetben ellentétes irányú (de egymást jól kiegészítő) mozgások kiindulópontjává válnak, ezért az elemzésnek ezen a pontján érdemes egy megkülönböztetést tenni és két, narratológiai is releváns fogalmat használni a lélek fogalma helyett. A szubjektivitásnak az elemzés szempontjából lényeges aspektusai közül az egyik az előbb már elemzett *tudás-megoszlás*. A másik elem az *etikai aspektus*, vagyis azok a tág értelemben vett ideológiai tényezők, amik egy cselekvéshez, egy eseményhez vagy egy történéshez kapcsolódó értékítéletet jelentenek a szereplők tudatában és a narrációs aktusban. A Rába által is emlegetett lélek-fogalom használata azt feltételezi, hogy a két karakter személyiségének a magja megegyezik, e séma azonban nem számol a személy által hozzáférhető tudással (hiszen ez bizonyosan különböző a két alak esetén), beleértve a „szabad emlékezetet”, amely meghatározó funkcióval bír a szövegben; s nem vet számot az eseményekhez való szubjektív viszony - kiemelt módon a szereplők önmagukkal és „tükörképükkel” szembeni értékítéleteivel sem, pedig ezen a ponton figyelhető meg a legnagyobb eltérés a két karakter között. Feltevésem szerint ebből az etikai különbségből, a tettekhez és gondolatokhoz való viszony különbözőségéből táplálkoznak a „személyiség felbomlását” hangsúlyozó értelmezések is.

fontos ok, ami miatt nem érdemes, nem ajánlatos, veszedelmes, hogy én ennek a fiatal embernek akármit is elmondjak. Egy pillanatig hallgattam, és próbáltam visszaemlékezni, mi lehetett ez az ok.” (149.)

¹¹ Talán merész megállapítás, de érdemes megemlíteni, hogy Babits talán nem véletlenül helyezi grammatikailag is jelölt jelen időbe az eseményt („Ma eldől minden. Ma a díjnok megöli magát.” - 171.) Bergson-értelmezése szerint a lélek itt, a jelenben kapcsolódik a testhez („A múlt a lélek, a jelen a test.”), ezért nem meglepő, hogy az öngyilkosság testi eseménye visszahatván a lélekre (lelkivé transzponálódva) a másik testet is elpusztítja.

Továbbá az egy lélek két test analógia nem teszi világossá, hogy itt nem pusztán két különböző testről van szó, hanem inkább két különböző diegetikus térről, „fiktív világról”, melyben ezek a testek léteznek. A szöveg egy ponton a detektív-regény műfaját közelebbről is idézi, amikor Elemér egy racionális magyarázatát kívánja adni másik életének (többé nem álomként gondolva rá), s kiokoskodja, hogy ha a másik világban este van, amikor sajátjában nappal, akkor a díjnoknak a másik félgömbön, valahol Amerikában kell élnie. „A díjnoké egy rút, sovány és piszkos test volt, és valahol egészen máshol élt, valahol messze.” (114.) Azonban Elemérnek rá kell jönnie, hogy a díjnok környezete túlságosan is emlékezteti őt a hazai, magyar viszonyokra,¹² ezért a szituáció összetettebb annál, hogy egyszerűen két test rendelkezik egy közös lélekkel. A legfőbb bizonyíték, ami a jelenség ilyesfajta értelmezői racionalizálása ellen (és a pszichoanalitikus értelmezéseknek táptalajt adva egy álom-tér mellett) szól, az Elemér „ráismeréseiben” ragadható meg leginkább, amikor egy-egy álombeli karakterben felismerni véli diáktársait, dajkáját, saját apját és anyját, vagy éppen jegyesét.¹³ Sőt, úgy tűnik az egész kettős életet egy ilyen felismerés hozta mozgásba, amikor a majálison meglátott egy ismerősnek tűnő arcot: „Néztem, néztem folyton az amerikaiért mérnököt. Nem bírtam a szemem levenni róla. Sejtettem már akkor, hogy most kezdődik valami? - egész életemnek kinszenvedése? - Alig. De ez az arc... Láttam már valahol? *Erre az arcra határozottan emlékeztem.*” (14., kiemelés az eredetiben) Akár álomként, akár egy másik dimenzióként értelmezzük a díjnok világát, két külön létezésről kell beszelnünk, ahol a kapcsolatot egyedül Elemér tudata biztosítja. S noha ez egyfajta „azonosulást” eredményez a két alak között, egy fontos szempontból mégsem történik „összeolvadás”, illetve homogenizálódás: a másik tetteihez való viszonyban. Itt főként Elemérnek az inas / díjnok cselekedeteihez való viszonyáról kell beszelnünk, ugyanis a fordított szituáció a tudásmegoszlás helyzete miatt nem működik olyan látványos módon, hiszen a díjnok nem képes *emlékezni* sem Elemérre, sem a fiú viselkedésére.

Amikor Rába György Elemér „bűntudatos alakmásáról” beszél, nem veszi figyelembe, hogy a bűntudat, illetve a szégyen fogalmai is ugyanolyan kettős használatban bukkannak fel, mint a személyiség és annak tükörképe. A hagyományos értelemben vett bűntudat (a bűn miatt érzett belső szorongás) majdnem kizárólag Elemér kapcsán bukkan fel, csak ő beszél erről mint lelki problémáról. A

12 „Hiszen az álombeli miliőnek nincs semmi amerikai jellege. Egészen magyar miliő ez - mintha Pesten és Pest körül történe.” (117.)

13 Bábits is hasonló állásponton van a kérdésben. A sejtést, hogy két párhuzamos világgal van dolgunk, csak megerősíti a tény, hogy „a regény minden szereplője rendelkezik analóg párral.” (Bábits 1992, 44.)

narrátor - aki természetesen Elemér személyével azonosítható, de szólamában keveredik a szerzői retorika által közvetített szimpátiát sugalló és az Elemér karaktere által a díjnokhoz megvetéssel viszonyuló magatartás - többször is „a szegény bűnös díjnokról” beszél, aki helyett Elemér érez megbánást, megvetést és büntudatot. Amikor a díjnok beszél bűneiről, kizárólag a jogi következmények és a büntetés miatt aggódik, s ha tudatában is van bűnének, nem érez büntudatot: „[N]éhány hét alatt rájönnek a bűneimre; mit tehetek akkor?” (142.) Sőt, megpróbálja hárítani a felelősséget, és elutasítja bűnösségét, amikor így vélekedik: „Nem én vagyok a bűnös, hanem a társadalom.” (153.) Két szöveghely van, ahol ez a trend felbomlani látszik, a mester kisfiának megverésénél és az etikai mélypontként láttatott gyilkosság eseményénél. Az első helyen ezt olvashatjuk: „*Homályosan* éreztem, hogy alávaló *kegyetlenség*, amit művelek, és annál dühösebb lettem, hogy ezt kell csinálnom, és annál nagyobb *élvezetet* okozott ez nekem.” (38.) Majd a prostituált meggyilkolása közben: „*Homályos büntudat* is égett bennem lassan a dac nagy *kéjével*, de minden büntudat mellett is valami *teljesedésfűlét* éreztem.” (163-164. kt.) Valójában az itt felmerülő, önnön viselkedését elítélő és a mondatok második felében megfogalmazottakkal teljes ellentétben álló érzések és benyomások nem a díjnokhoz, hanem Elemérhez köthetők, erre utal a mondatokban kiemelt, mindkét helyen használt *homályos* jelző is, melynek szinte az összes szövegbeli előfordulása a másik életre, Elemér személyére vonatkoztatja az adott szituációban megjelenő észlelést / emlékezést. „Homályos, érthetetlen hangulatok emlékei jöttek rám régi álmaimból.” (25.), „álmaim homályos emlékezetét”, „homályosan emlékeztem álom közben” (45.), „Elfeledett élvezetek homályos utóízei voltak ezek az érzések” (66.), „a homályos emlék, hangulat, ami Velencéről, Etelkáról aranyosan kóválygott fejemben” (96.), „ez az álom még alig volt tudatos, inkább csak egy homályos hangulatemlék” (96-97.). Megállapítható, hogy ahol a homályos jelzővel találkozunk, ott Elemér értékrendjének fénye sejlik át a díjnok fejében levő ködön, akiben a verés és a gyilkosság elkövetése közben is inkább az élvezet és a kéj a domináns érzés. Így ha az önéletírás fikciója egymásba is játszatja a két személyiséghez kötődő ellentétes minőségeket, a szöveg kompozíciója mégis apró jeleket nyújt ezen minőségek elkülönítésére vonatkozóan.

A kéj és a kiteljesedés képeihez képest Elemér viszonyulása a díjnok bűneihez a mély megrendülés és a szégyen, amik miatt Elemér nem tartja magát méltónak jegyese, Etelka kezére, s egyáltalán nem a büntetés félelme az, ami felkeltené benne ezeket az érzéseket. Gyermekkorra kertjének ártatlanságát is megmérgezi e bűnöknek az emléke, melyről azt írja, hogy „életem szégyenével, bűneim iszonyú tudatával, egész sötét, senkitől sem sejtett mélységes gyalázatom hatalmas szemérmével” volt tele. (169.) Elemér látszólagos elzúllása is ehhez a lélekállapothoz

viszonyítva értelmezendő, mely esemény ugyan látszólag ellentmond ártatlanságának és jót akarásának, de amint korábban hangsúlyoztam, Elemér tragédiája valójában nem a külső viszonyok megváltozásában, hanem az emlékekhez és a világ tényeihez való viszonyulásában ragadható meg.

Hasonló módon, amikor a díjnok szegényről beszél, az egy külső, a többiek szemében való szegény megjelenése: „Magszegényülten álltam, mint aki nagy ügyetlenséget követett el.” (61.), „Mennyi szegény vár még rám?” (103.) Míg a díjnoké a társadalmi szituációba ágyazott, interszubjektív helyzetben létrejött szegény, ami közelebb áll az elégedetlenséghez és a haraghoz, addig Elemér szegénye ezzel ellentétben belső, lelki konfliktusból ered: „Még most is bennem volt az a leküzdhetetlen szegényérzés” (131.), „küzdöttem a nagy szegénnyel, a nagy pecséttel, mely évek óta szívemen pecsét lett.” (169).

Így amikor életeseményeik és „egész érzéki életük párhuzamosnak látszott”, még akkor sem szűnik meg ez a meghatározó különbség kettejük között. A bizonytalanság a két élet közötti viszonyt illetően ugyan az önéletírás legvégéig megmarad, és az epilógus is csak közvetetten sejteti a két élet valóságosságának todorovi értelemben vett fantasztikus-csodás¹⁴ megoldását, de a szövegben feltárlt mozgások egyértelműek: a tudásbeli közeledés az etikai konfliktus kiéléződését vonja magával, ahogyan Elemér egyre jobban rálát álombeli énjének kicsinyes motivációira és általa szegényletesnek talált tetteire.

Irodalom:

- BÁBICS A. 1992. A gólyakalifa néhány szerkezeti sajátossága. *IT* 1992/1. 40-55.
- BABITS M. 1978. *Esszék, tanulmányok I. kötet*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó.
- BABITS M. 2004. *A gólyakalifa*. Budapest, Osiris.
- BERGSON, H. 1911. *Matter and Memory*, London, George Allen and Unwin.
- Ford.: Nancy Margaret Paul és W. Scott Palmer.
- FREUD, S. 1982. A pszichoanalízis foglalatja. FREUD, S. *Esszék*, Budapest, Gondolat. 407-474.
- KARINTHY F. 1924. *Széljegyzetek a „Gólyakalifa” olvasása közben*. Nyugat 1924 / 7.

14 A fogalomhoz lásd: Todorov 2002.

KEMENES GÉFIN L. 1998. A tudatos és tudattalan küzdelme Babits Mihály *A gólyakalifa* című művében. Jolanta Jastrzebska: *Erotika a huszadik századi magyar regényben*. Budapest, Kortárs. 79-90.

ODORICS F. 1983. A gólyakalifák története. Babits Mihály: *A gólyakalifa*. *Napjaink* 1983/10, 8-10.

RÁBA GY. 1978. Babits Mihályról szóló szócikk. *A magyar irodalom története V. kötet*. Főszerk. SÖTÉR István, Budapest, Akadémiai Kiadó.

RÁBA Gy. 1983. „Képek és jelenések” lírája s regénye, *A gólyakalifa*. Rába Gy. *Babits Mihály*. Budapest, Gondolat. 87-108.

RÓNAY Gy. 1985. *A regény és az élet*, Magvető, Budapest, 1985.

SZÁVAI J. 2004. A fantasztikum mint a valóság provokációja (Megjegyzések *A gólyakalifához*). In: *Alföld* 55. évf. 10. sz. 42-52.

TODOROV, T. 2002. *Bevezetés a fantasztikus irodalomba*, Budapest, Napvilág Kiadó, TÁRStudomány sorozat.

TÖRÖK L. 2005. A Gólyakalifa álma. *Palimpszeszt*. 23. szám. (http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/24_szam/19.html)

Sós Csaba:

Az irónia mint tragédia és mint komédia (Muecke, de Man, Rorty)

1.

Az irónia iránytűjének ironikus emberről szóló fejezetében Douglas Colin Muecket két figyelemre méltó kérdés foglalkoztatja. Ezek közül az egyik így hangzik: lehet-e ironikus egy állat, avagy az irónia természetéből fakadóan nem lehet más, mint antropomorf jelenség? Nevezhető-e ironikusnak – Muecke példája nyomán – az a szituáció, amikor egy macska a tükör által visszaverődő önképét egy tőle idegen macskával azonosítja, akit a tükör mögött vél megtalálni? Muecke szerint e szituáció csak azzal a feltétellel tekinthető ironikusnak, ha a macskának antropomorf sajátosságokat tulajdonítunk, ha képesnek gondoljuk őt arra, hogy felismerje, majd tudatosítsa önmaga számára tévedését. Az állatok itt az emberi természet szimbólumaiként jelennek meg. Egy ilyen öneltválító szemléletmódra ugyanis Muecke szerint kizárólag az ember képes.¹ E válasz arra a jól ismert előfeltevésre apellál, amely szerint az állatok olyan önnön valójukba ragadt létezők, melyek nem rendelkezhetnek az iróniához szükséges elmésséggel, az emberi intellektushoz kötődő ingéniummal. Anélkül, hogy e ponton vitába szállnánk Muecke válaszával (ami talán joggal tűnhet erőszakosnak), egy ennél is fontosabb dologra szeretnénk felhívni a figyelmet, méghozzá arra, hogy az előbb említett példában a macska a tükör áldozata, s mindössze abban különbözik az embertől, hogy az ember képes a tükör általi megtévesztés racionalizálására, noha arra az ember sem képes, hogy e tükröződést, az én meg többszöröződését megakadályozza. Az ember is csupán egy áldozat, az irónia pedig csak annyiban antropomorf jelenség, amennyiben az áldozat szerepét szükségképp az ember tölti be.

Ebből a szempontból nyer értelmet az említett kérdések közül a második: szubjektív-e az irónia, s ha nem, miféle objektivitást fejezhet ki? E kérdésekre a választ Muecke az irónia német (Solger, Goethe vagy Thomas Mann által reprezentált) tradíciójának rövid rekonstrukcióján keresztül kívánja megadni. A szerző által kiválasztott idézetek arról tanúskodnak, hogy az említett gondolkodók az iróniát szinte kivétel nélkül a művészi alkotással összefüggésben határozták meg. Goethe szerint például egy költő semmit sem fejez ki, ha csupán szubjektív érzelmeit akarja kifejezni. Thomas Mann épp Goethe-re hivatkozva kozmikus iróniáról, az irónia objektivitásáról beszél, sőt Mann szerint, aki Apollónt teszi meg

1 Vö. Muecke, D. C.: *The compass of irony*. London, Methuen & Co. Ltd, 1980. 220.

az irónia istenévé, az irónia maga az objektivitás,² míg Solger szerint az irónia az emberi életet megalkotó isten irányítása alatt áll.³ E diffúz megállapítások mind-egyike zömében arra hivatott utalni, hogy a mindenkori művet nem lehetséges mindössze a szubjektív törekvések fennhatósága alá rendelni. A költő csupán egy hangszer, akin keresztül megszólalhat valamely transzcendentális hatalom muzsikája, azon transzcendentális hatalomé, amit némely német idealisták és a német romantikusok (Novalis vagy a Schlegel-fivérek) abszolútumnak vagy a költészet univerzalizálásának neveztek el. Az irónia ebben az összefüggésben tehát azt jelenti, hogy a művész a transzcendentalitásból fakadó többlet-megnyilvánulások orgánájává válik.

A művészet, pontosabban a művész és a műalkotás közti interakció jól reprezentálhatja azt, ahogy a szubjektum alárendelődik egy objektív hatalomnak. Mindazonáltal a reprezentatív példák köre itt nem szűkíthető le a művészetre. Muecke értelmezésében az irónia nem kizárólag (sőt, nem elsősorban) a művészet, mint inkább az emberi létezés kontextusában merül fel (kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy művészetfilozófiaiból egzisztenciálfilozófiai fogalommmá válik). Az irónia továbbra is előfeltételez egy transzcendentális hatalmat, mely korlátozza a megragadására irányuló szubjektív törekvések hatékonyságát, ám e hatalom néha egészen szekularizált formákban jelenhet meg; nem csupán egy halhatatlan Isten alakjában, de egy gazdag emberében is, akivel szemben a szegények tehetetlenek. Az istenfunkciót így betöltheti bármi vagy bárki, amihez vagy akihez képest az ember egy csökkentett potenciállal bír. Egész sor ironikus szituáció alakulhat ki abból, ha az ember nekiveselkedik teremtmőjének, s kudarcot vall (e kudarc nem feltétlenül nevezhető komikusnak, a szerző a szóban forgó fejezetben számos ilyen helyzetet sorol fel a legkülönbözőbb művekből idézve).

Az irónia mechanizmusát Muecke szerint olyan *ironikus polarítások* határozzák meg, melyek a szóban forgó alapszituációnak megfelelően variálódhatnak. Így beszélhetünk például *szabad és fogva tartott, szenvedély nélküli és érzelmes* elmentétéről. De ugyanezen polarítás jellemző a szóban forgó szituáció résztvevőire is: szembekerülhetnek így egymással ember és Isten, művész és műalkotás, vagy szegény és gazdag.⁴

E polarítások egy archetipikus viszonyrendszeren belül nyilvánulnak meg. Az irónia archetipikus birtokosa isten. Muecket idézve: „Ő a *par excellence* ironikus,

2 Vö. Muecke: i. m. 217.

3 Vö. Muecke: i. m. 221.

4 Vö. Muecke: i. m. 220-221.

mivel mindentudó, mindenható, transzcendens, abszolút, végtelen, és szabad.”⁵ Vele szemben ott találjuk az embert, az irónia archetipikus áldozatát, az idő és az anyag által foglyul ejtett, vak, kontingens, és korlátozott létezőt.

Nyilvánvaló, hogy e polarítások számos komikus szituáció számára szolgálhatnának alapul, Muecke értelmezésében azonban az irónia nem keverendő össze a komikummal. A Muecke által alapul vett léhelyzeteket, melyek többek között az idő múlásának vagy a gazdagok hatalmának kitett racionális szubjektumhoz kapcsolódnak, valamint az ehhez tartozó számtalan irodalmi példát, melyeket most nem részletezünk, feltehetően senki sem tekinthetné komikusnak anélkül, hogy ezzel nagyfokú cinizmusról tenne tanúbizonyságot. Az irónia a Muecke által sugallt értelemben egy sajátosan negatív létélményt, mindenekelőtt a racionális szubjektum kontingenciaélményét hivatott kifejezni, s e negativitás talán még inkább fokozódik azáltal, hogy a szerző iróniakoncepcióját kiterjeszti a művészet tartományán túlra is.⁶

Összességében tehát az ironikus mozzanat lényege abban áll, hogy léteznek bizonyos dolgok, melyeken az ember képtelen felülkerekedni, melyeket képtelen domesztikálni vagy kontrollálni. Ilyen helyzetben az ember nem képes nevetni. Isten pozíciójába kell kerülünk ahhoz, hogy nevetni tudjunk: „ha az ember nevetni akar, a mennyország az a hely, ahová mennie kell”⁷ Így teljesen érthető az irónia komikumtól való elhatárolása. Viszont felmerülhet bennünk a kérdés, hogy vajon a nevetés említett hiánya nem szolgálhatna-e egy tragédia alapjául? Konkrétabban: mi az, ami az iróniát ebben az esetben elhatárolja a tragédiától? E főkérdéshez számos egyéb kérdés kapcsolódhat: például az, hogy az alábbiakban vizsgálandó Paul de Man és Richard Rorty iróniakoncepciója mennyiben tekinthető transzcendentálisnak vagy archetipikusnak a Muecke által megadott értelemben? Beszélhetünk-e a szubjektív törekvések autonómiájáról, vagy az irónia valamiféle pozitivitásáról? Végezetül pedig: ki az irónia szubjektuma, ki az, akinek a létezése determinált egy objektív hatalom által, vagy aki potenciálisan szert tehet az autonómiára? E kérdések megválaszolásához először de Man *Az*

5 A saját fordítás alapjául szolgáló szöveg angolul: „He is the ironist par excellence because he is omniscient, omnipotent, transcendent, absolute, infinite, and free.” (Muecke: i. m. 221.)

6 Továbbá, ha azt feltételezzük, hogy az állatok aligha képesek oly komplexitással megélni ezt az élményt, mint az ember, Muecke részéről talán indokoltta az állati perspektíva kizárása is.

7 „Conversely, if one wants to laugh heaven is the place to go to.” (Muecke: i. m. 221.) Megemlíthetjük itt, hogy a szerző nagy hangsúlyt fektet az irónia topológiai vonatkozása-ira, a fent említett szituációkat pl. *de haut en bas* szituációknak nevezi, míg a nevetés szorinté előfeltételezi azt, amit ő magaslati pozíciónak (*elevedad position*) hív.

irónia fogalma című előadását hívjuk segítségül. Nem törekszünk az előadás részletekbe menő rekonstrukciójára, mindössze néhány lényeges szempont felelevenítésére szorítkozunk.

2.

Talán cseppet sem meglepő, ha egy gondolkodó az iróniát korábbi írásaival összefüggésben veszi fontolóra, olyan jelenségekhez vagy jelenségcsoportokhoz kapcsolva azt, melyek más írásaiban is meghatározóak. Az iróniakonceptiók rekonstrukcióján keresztül óhatatlanul számos olyan belátásra bukkanunk, melyek első pillantásra talán nem kötődnek szorosan az iróniához, holott az irónia tartalmát veszítené nélkülük (ez szinte egy azonnali kitérést tesz szükségessé az irónia elől). Jól jelzi ezt az előbb feltett kérdések sokszínűsége is. De Man esetében sincs ez másként. De Man számára a domináns jelenség helyét a nyelv foglalja el. Az irónia ugyanis jobbára ugyanazokkal a jelzőkkel illelhető, mint a nyelv: stabilizálhatatlan, motiválatlan, végtelen. Feltevésünk szerint de Man iróniakonceptiója nem határolódik el az irónia Muecke által leírt archetípusától, melyhez képest egyetlen jelentős változás történik: az ironikus megnyilvánulások köre itt leszűkül az író és a nyelv viszonyrendszerén belül végbemenő megnyilvánulások körére. E redukció alapjául részben az szolgál, hogy de Man elhatárolja a nyelvet a fenomenális világtól (a dolgok világától), s érdeklődésének középpontjába ezáltal az irodalmi nyelv kerül, az a nyelv, amelyet irodalmi jellegű művek reprezentálnak, olyan nagyszabású retorikai konstrukciók (legyen szó líráról, prózáról, etikai vagy rendszerfilozófiai indíttatású szövegekről), melyek sosincsnek (és nem is lehetnek) igazán jól megszerkesztve.⁸ Ha tehát az abszolútum egy olyan voltaképp megragadhatatlan entitás, melynek működése nem befolyásolható szubjektív törekvések által, akkor de Man számára egy ilyen abszolútum szerepét a nyelv tölti be; a gyakran figuratívnak nevezett nyelv, mely nem rendelhető alá holmi szerzői intenciónak, s mely rendre többszöröződi, transzformálja a szerző megszólalásait. A figuratív nyelv autonómiáját korlátozó szerzői intenciók pedig

8 E tekintetben számos szakirodalom egy jelentős különbséget állapít meg Derrida és de Man között. Derrida az a gondolkodó, akinél nem találhatunk ilyen jellegű redukciót. Vö. Gearhart, Suzanne: *Filozófia az irodalom előtt: dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága*. Ford. Milián Orsolya. In: Füzi Izabella – Odorics Ferenc (szerk.): *Paul de Man „retorikája”*. Budapest – Szeged, Gondolat – Pompeji, 2004, 97. vagy Rorty, Richard: A „logocentrizmus” két jelentése: válasz Norrisnak. Ford. Beck András. In: Rorty, Richard: *Heideggerről és másokról*. Pécs, Jelenkor, 1997. 147-148.

csak fokozzák azt az intenzitást, amellyel e transzformációk végbemennek. A nyelv, akár egy haragvó isten, megtorolja az ellene irányuló lázadásokat.

De Man említett előadásában az irónia ennek megfelelően túlnyomórészt retorikai értelmet nyer, de Man az alábbi ideiglenes definíciót adja neki: „az irónia a trópusok allegóriájának permanens parabázisa.”⁹ A permanens parabázis fogalma Friedrich Schlegeltől származik, ő a szóban forgó előadás főszereplője, ám valójában – többek között Rousseau, Kant, Nietzsche vagy Wordsworth mellett – ő is csupán egyike a Muecke által archetipikusnak mondott áldozatfiguráknak, míg de Man interpretációinak egy jelentős hányada nem más, mint variáció egy archetipikus polémiára a stabilizálhatatlan nyelv és az autonómiájától megfosztott szerző között.

Az irónia stabilizálhatatlanságának természetesen nem szükségszerű implikációja a kegyetlenség. De Man célja ennek ellenére az, hogy rávilágítson az irónia diabolikus természetére, hogy Muecke-hez hasonlóan elhatárolja az iróniát a komikumtól, a romantikus paradigmát pedig attól a felfogástól, „amely szerint a romantika játékos irracionális, játékos fantázia.” De Man itt jórészt az autentikus nyelv schlegeli jellemzésére támaszkodik, miszerint e nyelv olyasvalami, ami „nem mást enged felfényleni, áttündökölni, mint >>a tévedést, az örületet, az együgyű ostobaságot<<.”¹⁰ De Man ezt követően többször is hangsúlyozza, hogy az irónia nem összekeverendő a komikkal, az irónia ugyanis „nem komédia, és az irónia elmélete nem komédiaelmélet. [...] Az irónia megszakítás, kiábrándulás.”¹¹ Itt is világos a komédiaelmélettől való eltávolodás, viszont semmi sem utal arra, hogy ne beszélhetnénk tragédiaelmétről. Sőt, ezzel szemben úgy tűnik (legalábbis de Man narratívája alapján), hogy, ha az iróniaelmélet nem komédiaelmélet, szükségképp tragédiaelméletnek kell lennie. Dönteni kényszerülünk nevetés és jajkiáltás, irgalmas és haragvó Isten között. Ez esetben az irónia nem szabadítható ki a polarítások világából, az iróniának mindig inkább a komédia, vagy mindig inkább a tragédia felé kell húznia, s mindenekelőtt ez az, ami az iróniaértelmezések szabadságát korlátozza.

De Man narratívaiban (nem csupán szóban forgó előadásában) a *Deus ex machina* rendszerint egy tragikus végkifejletet hordoz magában.¹² Számos esetben olvashatunk csonkításokról, vagy olyan elkerülhetetlen belátásokról, melyek

9 De Man, Paul: Az irónia fogalma. Ford. Katona Gábor. In: de Man, Paul: *Esztétikai ideológia*. Budapest, Janus/Osiris, 2000. 196.

10 De Man, Paul: i. m. 198.

11 De Man, Paul: i. m. 201.

12 Az sem véletlen, hogy de Man előszeretettel használja a szöveggép metaforáját: „Egy gép működik itt, egy szöveggép...” Itt: de Man, Paul: i. m. 199.

a különféle szerzői machinációk révén sem képesek teljes egészében rejtve maradni.¹³ De Man valamennyi – a nyelv témáját középpontba állító – írásában kiváló érzékkel nyúl a tragikus dráma dramaturgiájához. Az iróniáról szóló előadásában is. A történet kiindulópontja itt Friedrich Schlegel, aki a *Lucindában* olykor egészen obszcén szavakkal írja le házaseletét.¹⁴ A szavak látszólag merőben játékos felhasználása révén lehetőség nyílik a szexuális aktus álcázott leírására. A bonyodalom azáltal veszi kezdetét, hogy Schlegel kezdi felismerni a szavak közvetett hozzáférhetőségét használójuk számára. E jelenetek résztvevői Schlegel és Fichte (utóbbi olyan, akár egy sokat tapasztalt rokon, vagy egy bölcs rezonőr). Fichte az, aki rádöbbeneti Schlegelt arra, hogy az én a nyelv autonómiájával szemben csupán egy bizonytalan kategória lehet.¹⁵ A tragikus végkifejlet magva pedig abban a felismerésben rejlik, hogy az előbb említett játék közel sem annyira ártalmatlan. Helyette olyan dolgok kapcsolódhatnak hozzá, mint a tévedés vagy az örület. Schlegel mellett itt Nietzsche a másik főszereplő. E végső jelenet azt hivatott reprezentálni, hogy a nyelv schlegeli affirmációjának centrumában nem holmi bohóckodás rejlik, Schlegel ugyanis az örületet affirmálja, azt, hogy a nyelv nem fejez ki semmiféle igazságot, ő mégis tollat ragad és regényt ír.¹⁶ Egy ilyen tragikus scenárió tehát többnyire előfeltételezi a tipizált karaktereket, tipizált helyzeteket (Muecke, mint mondtuk, az irónia kapcsán részben ezek leírására törekszik).

Fontos még kiemelni azt is, hogy ez az archetipikusság mindig egy univerzális érvényességet előfeltételez. Az irónia többnyire nincs tekintettel a történelmi vagy biografikus sajátosságokban megmutatkozó különbségekre. Viszonylag közismert de Mannak az önéletrajzi tényezőkre vonatkozó averziója. De Man Nietzsche-t értelmezvén nem sokat törődik Nietzsche esetleges ateizmusával vagy metafizikai szerepvállalásával (példaként említhetnénk *Az olvasás allegóriáiban* olvasható Nietzsche-értelmezéseket).

Ami viszont a történelmet illeti, első ránézésre talán kevésbé egyértelmű a helyzet. Előadásának legvégén de Man úgy beszél irónia és történelem viszonyáról, mint egy tisztázásra váró viszonyról, noha látszólag már itt is inkább az irónia

13 Wordsworthöt például, ahogy az *Az önéletrajz mint arcrongálás* című műből kiderül, elsősorban a halál veszélye nyugtalanította, Muecke racionális szubjektumához hasonlóan. Félő ugyanis, hogy a szavak nemcsak hogy nem tesznek halhatatlanná, de egyenesen a halálba taszítanak. Vö. de Man, Paul: *Az önéletrajz mint arcrongálás*. Ford. Fogarasi György. Interneten: <http://users.atw.hu/irodalomelmélet/deman.pdf>. 6-7.

14 Vö. de Man, Paul: *Az irónia fogalma*. I. m. 181-184.

15 Vö. de Man, Paul: i. m. 186-196.

16 Vö. de Man, Paul: i. m. 198-203.

történelemfelettsége mellett foglal állást.¹⁷ Ha az irónia retorikai (a nyelv motívátlanságával párhuzamba állított) értelméből indulunk ki, nehezen érthető, hogy vajon mi állhat ezen óvatosság hátterében. De Man ugyanis olvasásteóriáját számos korábbi írásában a történelemmel szemben kötelezte el. Ezekre az írásokra most nem szeretnénk részletesebben kitérni, mint ahogy számos olyan írásra sem, amelyek megerősíthetnék az itt elmondottakat, a Derridaét kivéve, őt is csak az említés szintjén, mintegy hangsúlyozva, hogy Derrida de Mannak szentelt *Mémoires*-jai összességében a de Man iróniakonceptiójában előfeltételezett történeti semlegességet domborítják ki.¹⁸

A történelemnek e diszkreditálása révén szinte óhatatlanul felmerül a társadalmi vagy szociális problémákkal szembeni közömbösség vádja. A Muecke vagy de Man által reprezentált dramaturgia szinte bármely korban érvényesnek bizonyulhat, ezenfelül inkább az univerzális konfliktusok feltárására törekszik, s hajlamos elsiklani olyan problémák felett, melyek egy adott történelmi vagy társadalmi helyzethez kapcsolódnak. Egy ilyen jellegű vád megfogalmazói között találjuk többek között Rortyt vagy Habermast is. Megkérdezhetjük magunktól, továbbra is de Man előadását alapul véve, hogy vajon mennyire megalapozottak e vádak? Vonakodunk attól, hogy egyértelmű választ adjunk a kérdésre. Mindenesetre mégsem hagyható figyelmen kívül, hogy de Man iróniaértelmezése jobbára nem apellál a hétköznapi emberre. Előadásának mindjárt az elején de Man attól a Wayne Booth-tól határolódik el, aki az *A Rhetoric of irony* című könyvében a megértést úgy értelmezi, mint egyfajta örömhírt. Örömhír, mivel az irónia (ami hozzájárulás ehhez az örömhírhez) által egy egyetemi tanár és egy utcai munkás képes szót érteni egymással. Az irónia testamentumának alapjául szolgáló történet szerint egy cementmunkás megértette az épp arra járó Booth egy szellemes megjegyzését (ismét megkérdezhetnénk, hol itt a határ irónia és tréfa, irónia és komikum között?). Booth iróniaértelmezését ez az örömrész hatja át. A szerző felmagasztalja e pillanatokat, csodáról beszél, amit nehéz volna szavakba önteni.¹⁹ Boothal ellentétben azonban de Man vélhetőleg sohasem tekintené csodálatosnak az olyan interakciókat, mint amikor pl. az irónia magasan kvalifikált teoretikusa és egy segédmunkás (mintegy áthidalva a szociális-társadalmi különbségeket) csupán félszavakból is megértik egymást. De Man ennél jobban érdekli (amiért ellenben mi nem kívánjuk elmarasztalni őt) Schlegelnek

17 Vö. de Man, Paul: i. m. 202-203.

18 Vö. pl. Derrida, Jacques: *Mémoires Paul de Man számára*. Ford. Simon Vanda fordítása. Budapest, József Műhely Kiadó, 1998. 28-34.

19 Vö. Booth, Wayne C.: *A rhetoric of irony*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1974. 28-31.

a német tradíció belüli szubverzív szerepvállalása, egyszóval Schlegel, aki „egy titokzatos figura, izgalmas mű és izgalmas személyiség.”²⁰

3.

A Muecke-ről és de Man-ról elmondottak által a továbbiakban lehetőségünk nyílik arra, hogy felmérjük a Rorty által (mindenekelőtt az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című könyvében, a következőkben főként erre támaszkodunk majd) reprezentált iróniakoncepció súlyát. Rorty lesz az, aki az eddigiektől (különösképp de Man-tól) eltérően nyomatékosítani szeretné, hogy a szürke nyárspolgárt – lehetőség szerint – ugyanolyan mértékben érintheti az irónia, mint a kivételes individuumok bármelyikét. Előjáróban érdemes még leszögezni, hogy bár Muecke-hez és de Man-hoz hasonlóan Rorty is az esetlegesség elvét vallja, a Rorty által hangsúlyozott esetlegességhez ellentétes implikációk tartoznak. Az esetlegesség és az irónia hasonlóképp összefonódnak egymással, az irónia Rortynál is inkább egy olyan világnézet allegóriája, ahol mindent csupán „az idő és a véletlen termékének tartunk.”²¹

Ez a véletlen jellemző például a történelem vagy bármely kultúra alakulására is, épp ezért nincs lehetőség Rorty szerint olyan konstellációk felállítására, amelyek által előre kiszűrhetnénk a történelem borzalmait. Ilyesformán konstellatívak az elméleti narratívák, melyek egy átfogó elv alapján – jobbra elrugaszkodva a jelentől – próbálják racionalizálni a világ működését, s ezáltal valamiféle reményt nyújtani az emberek számára. Rorty azonban elutasítja a konkrét jelentől való eltávolodás mindenfajta megnyilvánulását. Szívesebben koncentrálna arra, hogy vajon miként tehető a jelen élhetőbbé vagy kiaknázzhatóbbá. Rorty meggyőződéssel vallja, hogy a művészet, tudomány vagy filozófia kérdéseibe való bepillantás nem lehet csupán a kevesek privilégiuma. Muecke-el – aki szerint az irónia az intellektusra, nem pedig az érzelmekre tartozik – ellentétben pedig Rorty az ironikus karakterhez – aki ugyanannyira morális, mint amennyire izgalmas – hozzárendeli a szociális érzékenység dimenzióját is.²²

A morális szerepvállalás azonban, mint azt tudjuk, nem töltheti ki kizárólagosan a Rorty által liberálisnak nevezett ironikus életét. A nyilvános törekvések

20 De Man, Paul: i. m. 181.

21 Rorty, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford. Boros János és Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor, 1994. 38.

22 Vö. Rorty, Richard: i. m. 14-15.

mellett ugyanis éppannyira fontosok a magánjellegűek is. A magánjellegű törekvésekre nézve lehetnek progresszívek a többek között Nietzsche vagy Heidegger által reprezentált narratívák, melyek nem kifejezetten a *közös veszély tudatán* alapuló félelem, vagy az empatikus képzelőerő ápolására alkalmasak. Rorty ironikus személyiségkonceptiója első látásra tehát előfeltételez bizonyosfajta dualizmust; ész és érzék, egoizmus és altruizmus kettősségét. E kettősségek azonban nem eredményeznek szembenállást, mint ahogy nem is forraszthatóak össze valamely szintézis által. Rorty inkább hozzáigazításról beszél, s koncepciója ezen a ponton sokat merít azokból a Mill-i vagy Rawls-i elgondolásokból, melyek szerint a személyiség kimunkálása nem sértheti más emberek autonómiáját. Az embernek lehetnek rögeszméi (rajonghat például a vad orchideák iránt), viszont sohasem tévesztheti szem elől a szegények nyomorúságát, mely többek között a gazdagok hatalomféltő természetének a következménye.

Az imént elmondottak (a jelenre vonatkozó averzió felszámolása, a magánjellegű rögeszmék mellett a gyakorlati életet is szem előtt tartó morális érzékenység) meghatározóak Rorty nyelvkonceptiójában is. Rorty első lépésben elhatárolódik Heidegger azon kísérletétől, „hogya a nyelvet egyfajta istenséggé tegye, amelynek az emberi lények pusztán emanációi.”²³ E szakrális tartományon belül a nyelv egyet jelent azokkal a nagyszabású poétikus kinyilatkoztatásokkal, amelyeket Heidegger egyebek mellett Hölderlinnek vagy Rilkének tulajdonít. E költői nyelv, mely Heidegger érdeklődésének középpontjában áll, valami nyelven túli igazságot fejez ki, s messze túlmutat a különböző praktikus vonatkozásokon. Rorty de Manhoz hasonlóan nem hiszi, hogy a nyelvnek bármilyen nyelven túli entitást kellene közvetítenie.²⁴ Ő is leszámol a nyelv mint közeg eszméjével, azzal a gondolattal, „hogya a nyelvnek célja lenne.”²⁵

A de Man és Rorty által képviselt antiteleológia (vagy esetlegesség) végső soron mégis két igen különböző megnyilvánulást von maga után. De Man számára ugyanis a nyelv továbbra is megőrzi hátborzongató jellegét, nem szűnik meg „idegennek, misztikusnak, csodálatosnak” lenni.²⁶ Rorty nem azonosul de Man álláspontjával, mely szerint a nyelv egy szinte ördögien komplex hatalom, ami a szubjektív törekvéseket fatális tévedésekké (együgyű ostobasággá vagy éppen örüllé) transzformálja (noha talán Rorty hasonlóan szkeptikusnak bizonyulna

23 Rorty, Richard: i. m. 26.

24 Mint azt említettük, a nyelv de Man szerint nem a dolgok reprezentációja, s nem valamely kitüntetett igazsága. De Man számos alkalommal bírálta (sokszor eléggé gúnyosan) Heideggert, aki a költői nyelv misztériumához „a Léthez való közvetlen hozzáférés” adományát társította. Ld. Gearhart, Suzanne: i. m. 86.

25 Rorty, Richard: i. m. 31.

26 Rorty, Richard: i. m. 34.

Booth kvázi evangélistikus interpretációjával szemben is). Rorty mindenképp azért kerül el a panteisztikus maradványokat, hogy – nem csupán pogány értelmezést adva Heidegger koncepciójának – a nyelvet meghagyja az eszközfunkció szintjén. Csakis a redukció által válhat Rorty *de-divinizálása* totálissá. Ezen ontológiai leminősítés általi szekularizációt követően a nyelv egy továbbra is elengedhetetlen, ám nem túl veszélyes szerszámmá válik. De Man narratívái a kudarc narratívái, megerősítik az olvashatatlanságot és az érthetlenséget, s a kudarc annak ellenére is meghatározó, hogy de Man – részben talán Nietzsche tanácsát megfogadva – affmálja a súlyos belátásokat. Ezzel szemben Rorty narratívája a lehetőség narratívája. Lényegében ezt hivatottak kifejezni Rortynak a destruktív terminológiákkal szembeállított kulcsfogalmai is; az *önteremtés* vagy az *éngazdagítás*.

A szóban forgó de-divinizálás továbbá megnyilvánul abban is, hogy Rorty a szövegeiben említett szerzők egyikéhez sem társít kivételes ontológiai adottságokat. A nyilvánosság fent említett dimenziójának megjelenése egyébként sem tenné lehetővé a magánjellegű törekvések túlzott misztifikációját. Heidegger Rorty számára mindenképp egy ember (bármennyire is banális a megfogalmazás), aki „filozófiaprofesszorként [...] végtelenül szimpatikusnak tűnik”, míg „a közélet filozófusaként [...] sértett, jelentéktelen, kicsinyes, kancsal, rögeszmés...”²⁷ Bár ezen asszociáció merésznnek tűnhet, nagyjából az történik itt, mint Arisztophanész drámáiban. Rorty az írásaiban előforduló szerzők többségét igyekszik lerántani a felhők világából. A szereplők szekularizálódnak, s nem ritkán eléggé komikus fényben tűnnek fel. Rorty több írásában, de kiemelten a *Heideggerről és másokról* című könyv írásaiban beszél a metafizika komédiájáról, a nagy metafizikusokról (Platónról, Nietzsche-ről, Heideggerről, a korai Derridáról), akik mindig ugyanabba a csapdába estek, mivel képtelenek voltak az általuk *apafiguraként* tisztelt metafizikára úgy tekinteni, mint egy *öregedő nagybácsira*. A nevetés itt a metafizika meghaladásának egy kétség kívül meghatározó módjaként jelenik meg. A kései Derridát épp az különbözteti meg a koraitól (s de Mantól, akit gyakran a korai Derridával állítanak párhuzamba), hogy képes volt elsajátítani, s írásaiba szerves módon beépíteni a humort.²⁸ Ismét tehát a nevetés kerül az előtérbe, valamint az a komédiába illő könnyedség, mellyel Rorty valamennyi „szereplőjéhez” viszonyul.

E „leminősítés” azonban nem egyenértékű a tekintélyrombolással. Heidegger rendkívül fontos gondolkodó annak ellenére is, hogy Rorty szerint a paraszti világlátás preferálása mögött olyan merőben személyes vagy életrajzi momentumok

27 Rorty, Richard: i. m. 138.

28 Vö. Rorty, Richard: A „logocentrizmus” két jelentése: válasz Norrisnak. I. m. 149.

rejenek, melyek fontosságát Rorty önmagával kapcsolatban is hangsúlyozza, nyilvánvalóbb módon talán a (témáját és hanghordozását illetően csaknem személyes önvallomásnak tekinthető) *Trockij és a vad orchideák* című írásában (ez az írás reprezentálja talán leginkább a Rorty-ra jellemző öniróniát). Ha e megnyilvánulásokat (pl. azt, hogy Rorty Heideggert *schwarzwaldi suttyónak* nevezi)²⁹ velejég sértőnek érezzük, s ezért képtelenek vagyunk nevetni rajtuk, az talán leginkább annak tudható be, hogy továbbra sem vagyunk képesek úgy tekinteni pl. Heideggerre, mint aki „saját egyéni lelki szituációjának” köszönhetette magánjellegű rögeszméit,³⁰ mert továbbra is ragaszkodunk ahhoz a képzethez, mely szerint a filozófus rögeszméi bizonyos transzcendens minőségek. A nevetés ebben az esetben egy próbatétel, hogy vajon mennyire vagyunk képesek elrugaszkodni ettől az isteni szférától.

Egy ezzel ellentétes mozgás azonban legalább ennyire fontos. Rorty egyúttal azt is szeretné, hogy a hétköznapi emberben felfedezzük azt az izgalmasságot, ami korábban csupán néhány kivételes személyiség privilégiumának bizonyult. Rorty ennek megfelelően felszámolja a zsenialitás monopóliumait, s egy ilyesféleképp demokratizált ingénium megtalálását mindenekelőtt Freudnak tulajdonítja. Idézzük Rortyt: „Freud megmutatja, hogy ha betekintünk a *bien-pensant* konformistába, ha az analitikus kanapéjára fektetjük, akkor azt fogjuk találni, hogy csupán a felszínen volt unalmas.”³¹ E két egymással ellentétes, ám valójában egyazon ironikus gesztushoz illeszkedő mozzanat képezi az alapját Rorty ironiakonceptiójának, mint komédiának: az istenek emberi, az emberek pedig isteni öltözetben jelennek meg (az ehhez hasonló pozíció- vagy személycserék számos komédiában központi szerepet töltenek be). Az eddigieket összegezve azonban mást is elmondhatunk e komédiáról (Rorty komédiájáról): társadalmilag és történelmileg szituált, nagyjából a harmincas évek Amerikájában veszi kezdetét, ahol az értelmiségiek egy jelentős része szocialistának vallotta önmagát. E komédiához továbbá szükségeltetik bizonyos polgári idill is, egy egzisztenciálisan kiegyensúlyozott állapot, amelyben hősünk magánjellegű rögeszméinek (a vad orchideáknak) hódolhat, s egy nyár alatt végigolvashatja Platón műveit. Majd ezt követően, ahogy idősebb és szellemileg érettebb lesz, egyre inkább felismeri azt, hogy e magánjellegű rögeszmék nem vakíthatják el őt annyira, hogy ignorálja mások szenvedéseit, valamint azt is, hogy számos nagyszabású gondolatkonstrukció létrejöt-

29 Vö. Rorty, Richard: i. m. 129.

30 Vö. Rorty, Richard: i. m. 127.

31 Rorty, Richard: i. m. 53.

tét e „magánjellegű, fura, sznob és kommunikálhatatlan” (de mindenképp személyesnek mondható) dolgok ihletik.³² A majdani filozófus e felismeréseket fogja kamatoztatni a különféle értelmezéseiben, időnként rávilágítva olyan gondolkodók hétköznapiságára, mint Heidegger.

Esetlegesség, irónia és szolidaritás című könyvét Rorty Kundera szavaival eresztí útunk (s e szavakban kifejeződik a magánjellegű-rögeszmés, s a nyilvános-morális törekvések esszenciája egyaránt): „Az *agélastes* (Rabelais szava azokra, akik nem nevetnek), az eszmék meggondolás nélküli átvétele és a giccs egy és ugyanaz, háromfejű ellensége a művészetnek, amely Isten nevetésének visszhangjaként született és amely azt a lenyűgöző képzeletbeli birodalmat teremtette, ahol senki nem birtokolhatja az igazságot, és mindenkinek joga van arra, hogy megértse.”³³

Rorty iróniakonceptiójában tehát a komikus elemek túlsúlyáról beszélhetünk. Viszont továbbra is úgy tűnik, hogy az irónia olyasvalami, ami képtelen elszakadni a tragédia vagy a komédia által meghatározott erőterétől, s ami látszólag nem igazán teszi lehetővé e két tartomány egybeolvasását. Egy következő vizsgálat során mindenestre érdemes volna részletesebben is fontolóra venni azt, hogy vajon az irónia mely vonatkozásokban polarizálja a tragédiát és a komédiát, illetve azt, hogy beszélhetünk-e semleges iróniáról abban az értelemben, hogy az iróniát nem ragadja el a tragikus vagy komikus vonzás?

Irodalom:

Booth, Wayne C. 1974. *A rhetoric of irony*. Chicago & London, The University of Chicago Press.

Derrida, Jacques 1998. *Mémoires Paul de Man számára*. Ford. Simon Vanda. Budapest, József Műhely Kiadó.

Gearhart, Suzanne 2004. „Filozófia az irodalom előtt: dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága”. Ford. Milián Orsolya. In: *Paul de Man „retorikája”*. Budapest – Szeged, Gondolat – Pompeji. 77-117.

de Man, Paul 2000. *Esztétikai ideológia*. Ford. Katona Gábor. Budapest, Janus/Osiris.

32 Rorty, Richard: Trockij és a vad orchideák. Ford. Krémer Sándor. In: Rorty, Richard: *Filozófia és társadalmi remény*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, 2007. 36.

33 Rorty, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. 7.

de Man, Paul: *Az önéletrajz mint arcrongálás*. Ford. Fogarasi György. Interneten: <http://users.atw.hu/irodalomelmélet/deman.pdf>.

Muecke, D. C. 1980. *The compass of irony*. London, Methuen & Co. Ltd.

Rorty, Richard 1994. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford. Boros János és Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor.

Rorty, Richard 1997. *Heideggerről és másokról*. Ford. Barabás András et al. Pécs, Jelenkor.

Rorty, Richard 2007. *Filozófia és társadalmi remény*. Ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság.

Faragó Emese:

Etika és tragikum kapcsolata a klasszikus és modern drámaelméletekben

Etika és tragikum kapcsolatának vizsgálata hosszú évszázadokra nyúlik vissza. Az antikvitás alkotói számára még egyértelmű volt, hogy a tragikum elsősorban az etika és az erkölcs területéhez kapcsolódik, és meghatározó szereppel bír az emberek erkölcsi nevelése szempontjából. A felvilágosodás időszakában az erkölcsi szempontok háttérbe szorulásával párhuzamosan az esztétikai szempont egyre inkább előtérbe került. A klasszikus tragédiaelméletekben az esztétikai hatás morális céloknak való alárendelését tapasztalhatjuk, Nietzsche-nél és napjaink tragédiaértelmezőinél azonban már a tragikum minden morális és nevelési szemponttól mentes, tisztán esztétikai jellegű értelmezésével találkozhatunk.

Az esztétika és a tragikum kapcsolata ugyanilyen hosszú múltra vezethető vissza. A tragédiáról és a tragikum jelenségéről való filozófiai gondolkodás alapjait Platónnál és Arisztotelésznél találhatjuk meg, akik írásaikban az esztétika alapvető fogalmait is meghatározták. Az ő munkájukat Szondi a „tragédia poétikájának” tekinti.¹ Ezt a filozófia és esztétika eredendő összetartozására épülő hagyományt fejleszti tovább a német filozófia. A „tragikus filozófia” alapgondolata a német spekulatív-dialektikus gondolkodásból eredeztethető, elsősorban Schelling, Hegel és Hölderlin munkáiból. A „tragédia poétikája” és a „tragikus filozófia” elkülöníthetőek ugyan, mégis mélyen összekapcsolódnak egymással. Nietzsche a „tragédia poétikájának” és a „tragikus filozófiának” egyaránt örököse és továbbfejlesztője. Művészet és filozófia viszonyának vizsgálata során a két hagyomány meghaladására is kísérletet tesz.²

Tanulmányomban arra a kérdésre keresem a választ, hogy az antik és a modern tragédiaértelmezések szerint mennyiben állítható párhuzamba a tragédián belül az erkölcsi cselekedet megítélése és az általa kiváltott esztétikai hatás? Illetve hogy az értelmezők szerint a tragikum melyik mozzanata képes a katarzis élményének kiváltására az antik illetve a modern néző esetén? Az antikvitás tragikumra vonatkozó nézeteit jelen tanulmányban a platóni és az arisztotelészi értelmezésre támaszkodva vizsgálom. A modernitás meghatározó jelentőségű szerzőinek tragikum felfogását művészetelméleti témájú írásaik alapján rekonstruálom.

¹ Szondi 1978, 157.

² Isztray 2011, 103.

Tanulmányomban amellet fogok érvelni, hogy még a tisztán esztétikai értelmezésre törekvő modern tragédiaelméleteknek is figyelembe kell venniük etikai szempontokat, hiszen a tragikum által kiváltott specifikus esztétikai hatás (a megrendülés) csak akkor működhet, ha a tragikumot az erkölcsiség felől értelmezzük.

Az antikvitás tragikum értelmezése: az etikai és esztétikai értelmezés alapja

Filozófia és művészet ellentéte, a kettő között fennálló versengés és viszály a platóni koncepció meghatározó eleme.³ Legékezebb megnyilatkozása Platón művészetfilozófiájában található, aki metafizikai, etikai, politikai és vallási szempontból egyaránt bírálata tárgyává teszi a művészeteket. Művészetkritikája legrészletesebben *Az állam* című dialógusban kerül kifejtésre.

A költészettel kapcsolatos probléma elsősorban vallási és etikai eredetű. A költők a legnagyobb problémát azzal okozzák, hogy folyamatosan hamis állításokat tesznek az istenekről (*Az állam* 376e-386b). Igazságtalannak (*Törvények* 907b), viszálykodónak és bosszúállónak mutatják be őket (*Az állam* 378a-379a). Az istenek és a hősök erkölcstelenként való ábrázolásával pedig rossz hatást gyakorolnak a polgárok erkölcsi fejlődésére. Platón azt is nehezményezi, hogy a költők úgy ábrázolják az isteneket, mint akik az ember életében bármi rossz okozói (379a-379d), holott az istenek jóságához és igazságosságához a *theodicea* alapján kétség sem férhet. Eszerint az istenek nemcsak hogy erkölcsileg jók, és az ember életében semmi rossznak nem okozói, hanem ontológiailag is tökéletesek és nem tévesztenek meg minket. A költők számára tehát tilos oly módon ábrázolni az isteneket, mint akik a sajátjuknál hitványabb (például emberi vagy állati) alakban jelennek meg, ezzel ugyanis azt a látszatot keltik, hogy 1. az istenek képesek a tökéletlenségre, illetve 2. szándékosan megtévesztik az embereket (380c-383c). Az isten általi megtévesztés lehetősége pedig félelmet generál az emberben (381d). Ugyanerre az eredményre vezet, ha a költők a túlvilágról riasztó képet festenek (386a-387d). A félelem érzésének felkeltése káros az ideális állam öreinek nevelése szempontjából, nekik ugyanis az állam védelmének biztosítása érdekében a bátorság erényében kell magukat gyakorolniuk. Ugyanezen okból Platón kizárja ideális államából az istenek és a hősök gyengeségét, illetve a siránkozó vagy jajveszékelő embereket (387d-388e) ábrázoló mítoszokat is. Ami meglátásom szerint a *szánalom* érzésének teljes kizárását, illetve tágabban értelmezve mindenféle erős (akár pozitív, akár negatív) érzelmet ábrázoló vagy ilyen érzelmeket kiváltó történet kitiltását jelenti. Ez az ítélet a mértékletesség erényével áll

³ Vö. Most 2011.

összefüggésben. Platón költészettel szembeni kritikájának ugyanis lényeges pontját képezi, hogy a költők sokszor oly módon ábrázolják az isteneket és a hőseket, mint akik nem rendelkeznek az önmérséklet erényével (389d-392a). Holott az istenek és a hősök az ideális állam polgárainak példaképei, ezért tartózkodni kell attól, hogy őket bármifajta tökéletlenség birtokosaiként ábrázoljuk. Platón az örök helyes nevelése érdekében kizárja az olyan történeteket is, amelyek az istennel szembeni engedetlenséget vagy gőgöt (*hybris*) ábrázolják, ezek ugyanis engedetlenségre ösztönöznék az öröket magukat is. Ezen a ponton válik világossá, hogy mi áll a theodícea (és a hērōszok ábrázolása) háttérében nevelési szempontból. Az istenek esendőként való ábrázolása ugyanis sok ember számára felmentésül szolgálhat a saját erkölcstelenségeikért való felelősségvállalás alól.⁴

Platón szigorú erkölcsi nevelési programja felől tekintve a költészettel kapcsolatos másik komoly probléma, hogy a költő sokszor olyan történeteket ábrázol, amelyekben az erkölcsös emberek elbuknak, az erkölcstelenek viszont diadalmaskosnak (392a-b). Ezzel alátámasztják azt az erkölcsös életet alapvetően megkérdőjelező elgondolást, miszerint az erénynek önmagában nincs értéke, éretnyes életet csupán a belőle származó haszon (a siker és elismerés) miatt érdemes élni. Ha az erkölcsös cselekedetekért járó jutalom elmarad és az embert minden erkölcsössége ellenére szerencsétlenség éri, akkor nincs értelme az erényes életre törekedni.⁵ Sőt, egyenesen balgaság, mivel az erkölcstelenség – amennyiben rejtve marad – minden esetben hasznos számunkra, az erkölcsösség viszont egyenesen mások érdekeinek érvényesítését szolgálja.⁶ A tartalmi szempontok tárgyalását Platón tehát azzal a – tragikum szempontjából jelentős – gondolattal zárja, hogy az emberek ábrázolását illetően az ideális államból ki kell zárni minden olyan elbeszélést, amelyik azt üzeni, hogy sok erkölcstelen ember boldog, sok erkölcsös pedig boldogtalan, mivel ez nemfelel meg a valóságnak. Platón szerint a költők hibája az etika szempontjából tehát abban áll, hogy azt hirdetik, jobb igazságosnak látszani, mint igazságosnak lenni (*Az állam* 392a-392c, *Törvények* 662b-663c), holott a szókratészi etika éppen arra kíván rámutatni, hogy jobb

⁴ Jó példa erre Euthüphrón megnyilvánulása a róla elnevezett platóni dialógusban, aki apjának feljelentése során arra hivatkozik, hogy a görög mitológia tanúsága szerint Zeusz is könyörtelenül elbánt a sajátapjával, Kronosszal. Vö. Platón: *Euthüphrón* 5e. Platón ezzel kapcsolatos kritikáját ld. Platón: *Az állam* 377e.

⁵ Vö. Glaukón és Adeimantos felvetéseit (*Az állam* 358e-367e).

⁶ Vö. Thraszümakhosz álláspontjával (*Az állam* 343b-344b). Thraszümakhosz, Glaukón és Adeimantos felvetései arra készítetik Szókratészt, hogy amellet érveljen, hogy az erény (az igazságosság) egyszerre intrinzikus és extrinzikus jó. Vagyis Szókratész érvelése egyúttal a költészet által közvetített világkép cáfolataként is felfogható.

igazságosnak lenni, mint igazságosnak látszani és jobb igazságtalanságot elszenvedni mint elkövetni. Ez a gondola újfent a theodícea elképzeléséhez kapcsolódik. Egyúttal (ezzel szoros összefüggésben) egy anti-tragikus világképet vázol fel, melynek során a jók elnyerik méltó jutalmukat, a rosszak pedig megérdemelt büntetésüket. Mindezek alapján jól látható, hogy Platón művészetkritikája első sorban vallási és (erkölcsi) nevelési szempontoknak van alárendelve.

Platónnak *Az államban* kifejtett művészetfilozófiája abban különbözik radikálisan a későbbi antik illetve modern szerzők elméleteitől, hogy a művészeteket, azon belül a tragédiát és a tragikumot az erkölcsi nevelés kérdéskörén belül, kizárólag azzal összefüggésben vizsgálja, és arra a kérdésre keresi a választ, hogy a művészetek illetve a tragikum mennyiben járulnak hozzá az ideális állam őreinek megfelelő nevelési módszereihez. A művészettel kapcsolatos nézetek következetes végiggondolása után *Az állam* X. könyvében és a *Törvényekben* végül arra az álláspontra helyezkedik, hogy minden tragédiát ki kellene tiltani az államból. A tragikum felmutatása Platón álláspontja szerint tehát nem járul hozzá az ideális állam őreinek erkölcsi fejlődéséhez. Az öröket helytelen a szánalomhoz és a félelemhez (a tragikum által kiváltott érzelmekhez) szoktatni. Nekik ugyanis „hivatalból” bátraknak és kemény-szívűeknek kell lenniük, hiszen az állam védelme az elsődleges feladatuk.

Platón tehát nemcsak tartalmi (és formai) szempontok alapján, hanem az általuk kiváltott hatás miatt is bírálja a művészeti alkotásokat. Meglátása szerint ugyanis az erényes emberhez nem illik a siránkozás, illetve a nevetgélés, a tragédia és a komédia pedig épp ezeket a hatásokat váltja ki. Mialatt a néző a tragédiát illetve a komédiát nézi, a mű hatása alá kerül, és túlságosan szabadjára engedi az érzelmeit, ezzel pedig lelkének egészségét is veszélyezteti. Platón álláspontja szerint a műalkotás által kiváltott affektív változások ugyanis növelik a siránkozásra és a nevetgélésre való hajlamunkat, és ezzel káros hatást gyakorolnak erkölcsi életünkre. *Az államban* Platón elsősorban tehát a gyönyörködtető költészetet (607c) tiltja ki ideális államából, mivel ez a vágyakozó és nem az értelmes lélekrészt szólítja meg. A gyönyörködtető költészet és filozófia alapvető ellentéte abban áll, hogy míg a filozófia (és a jó költészet) a szenvedélyek és vágyak megzabolázására tanít, addig a rossz költészet éppen azok kiélésére ösztönöz.⁷

Ezen a ponton azonban jogosan tehető fel a kérdés, hogy helyesen gondolja-e Platón, amikor elítél minden olyan művészeti alkotást, amely nem kizárólag erkölcsi szempontból feddhetetlen embereket ábrázol? Hiszen miért ne lehetne pozitív erkölcsi-nevelő hatása annak, ha a történet egy erkölcsileg elítélendő személy bukásáról szól? Ebben az esetben a tragédia által kiváltott érzelmek annak segítségével érnének el pozitív hatást, hogy enyhébb formában keltik fel azokat

⁷ Rosen 1988, 9.

az érzelmeket, amelyek elhatalmasodása az ember lelkében nem kívánatos. Ehhez hasonlólt láthatunk majd Arisztotelész tragédiaelméletében is, aki szerint a tragédia által kiváltott katarzis a félelem és a részvét érzésének felkeltésén keresztül hozzájárul ahhoz, hogy uralkodni tudjunk szenvedélyeinken.

Platón tehát elismeri és meghatározó fontosságúnak tartja a tragikum esztétikai hatását, a nevelés szempontjából azonban elítéli azt. Belátja, hogy a tragikum képes a szánalom és a félelem érzésének kiváltására, de mivel úgy véli, hogy a tragikum által kiváltott esztétikai hatás erkölcsileg káros, ezért nevelési szempontból kártékonnak tekinti azt. Arisztotelész felől tekintve emögött az a belátás körvonalazódik, hogy a tragédia szemlélésekor az ember nem tisztul meg a tragikum által kiváltott érzelmektől, hanem éppen ellenkezőleg, ezek felerősödnek benne, és „beszennyezik” a lelkét. Platón tehát tudatában van annak, hogy a tragikum ábrázolása kivált bizonyos érzelmeket, amelyeket tágabban értelmezve esztétikai hatásoknak is tekinthetünk, ugyanakkor tagadja, hogy ezektől a *katarzis* jótékony hatásának következtében megszabadulnánk. Vagyis tagadja a tragikum által kiváltott katarzis lehetőségét. Ez művészetkritikája szempontjából azért kulcsfontosságú, mert ha elfogadná a katarzis lehetőségét, akkor a tragikumot és az azt felvonultató tragédiát erkölcsi és nevelési szempontból is hasznosnak és üdvözlendőnek kellene tekintenie.

Azonban még Platón szerint is léteznek olyan művészeti alkotások, amelyek az ideális államba minden további nélkül beengedhetők. Ilyenek például az istenekhez szóló himnuszok és a hősöket dicsőítő alkotások, amelyek jó hatással vannak a polgárok erkölcsi fejlődésére. Ezek a művészi alkotások nemcsak megengedhetők az ideális állam keretei között, hanem szükségszerűen jelen is kell lenniük mint az erkölcsi nevelés kiemelkedő fontosságú eszközei. A tragédiaköltőket ezzel szemben épp a polgárok erkölcsi fejlődésére gyakorolt káros hatásuk miatt kell kitiltani az ideális államból. Azzal a kitétellel, hogy amennyiben a tragédiaköltők vagy bárki más képes meggyőző érvet hozni amellett, hogy a tragédia vagy más hasonló művészeti alkotás valójában hasznos (értsd: az erkölcsi nevelés szempontjából), akkor az utánzóművészeket vissza lehet engedni.

Összességében véve tehát megállapíthatjuk, hogy Platón részben teológiai, részben erkölcsi szempontok alapján utasítja el a tragédiaköltészetet. Azaz azért, mert azt mutatja be, hogy 1. az istenek erkölcstelenek és képesek rosszat okozni az ember életében, 2. hogy az igazságos ember elbukik, az igazságtalan pedig győzedelmeskedik. Platón etikájában ezzel szemben azzal az állásfoglalással találkozhatunk, hogy 1. az istenek mind ontológiai, mind etikai szempontból tökéletesek, azaz igazságosak, erényesek és jók, 2. az igazságos ember elnyeri méltó jutalmát, az igazságtalan pedig megérdemelt büntetését.

A későbbi időszakban Arisztotelész éppen az etika szempontjából tartja fontosnak a tragédia keretein belül a jószors balsorsba való fordulását bemutatni. Hiszen etikai nézetei szerint az emberi élethez hozzátartoznak a szerencsétlen fordulatok (*peripeteia*) is. Sőt, épp ezek azok, amelyeken keresztül a valódi jellem és annak ereje megnyilvánul. A tragikum valódi téje Arisztotelész szerint tehát épp az, hogy az ember képes-e megbirkózni az őt érő váratlan balszerencsével, és a legnagyobb kétségbeesés közben is helyesen dönteni.⁸

A tragédia a *Poétika* tanúsága szerint az emberi cselekedeteknek azt a csoportját mutatja be, amelyek esetén a cselekvőnek erényes volta ellenére nem boldogság, hanem balsors jut osztályrészül. Ez összhangban áll az arisztotelészi etika állításával, miszerint a boldog élethez az erényes életvitelen kívül az embertől független, külső szerencsejének is szükségesei. Ezek hiányában az erkölcsös élet nem feltétlenül lesz a boldog élet záloga – ahogy láthatjuk azt például a tragikus hősök esetén. A tragédiában az alapvetően erkölcsös jellemből fakadó cselekvés, és az ebből eredő hiba okozza a balsors bekövetkezését. Arisztotelész a tragikumot tehát egy kiváló és erényes jellem hibájára, vétségére vezeti vissza. Az eseménysor ugyanakkor azt ábrázolja, hogy a jellem erősebbnek bizonyul a véteknél⁹, amennyiben a tragikus hős képes szembenézni tettének következményeivel és vállalni a felelősséget a tragikus vétségéből fakadó nem szándékolt következmények miatt. A tragikum jelensége tehát nem érvényteleníti az erkölcsös élet magasabb rendűségét. Csupán rámutat, hogy bár az erkölcsös cselekedet közelebb vezet a boldogság eléréséhez, egyúttal a bukás veszélyének is kiteszi az embert. Nem lehetséges erényes cselekedet a lehetséges veszteségek (szenvedés, halál) felvállalása nélkül. Erre a felismerésre (*anagnóriszisz*) a váratlan sorsfordulatok bekövetkezésekor jut el a tragikus hős és a sorsát szemlélő néző.¹⁰

Az arisztotelészi tragikum koncepció kapcsán megfigyelhető az a modern etikai gondolkodás számára is meghatározó momentum, hogy a szándékok és a tettek elszakadnak egymástól.¹¹ A tragikus hős eredetileg nem rossz szándéktól vezetve hajtja végre azt a tettet, amely a tragikus végkifejlethez vezet, esetleg nincs is szándékában véghezvinni az adott cselekedetet, az csak járulékos módon következik be. Az eredeti szándéknak a tettől való elszakadására a tragikus hős csak a tragikus végkifejlet felé haladva ébred rá.

⁸ Szabó J. 2008, 25.

⁹ Szabó J. 2008, 29.

¹⁰ Uo.

¹¹ Menke 2005, 63.

A tragédia megalkotójának Arisztotelész szerint szem előtt kell tartania, hogy „a legszebb tragédia szerkezetének nem egyszerűnek, hanem bonyolultnak, félelmetes és szánalmat keltő események utánzásának kell lennie.” (Arisztotelész: *Poétika*. XIII.). Bármilyen egyszerű történet ugyanis nem alkalmas a katarzis élményének előidézésére. Ehhez a félelem (*phobos*) vagy a szánalom (*eleos*) érzésének kiváltása szükséges. Ezzel összefüggésben kiemeli, hogy tragikus hatást nem érhet el egy olyan történet, amelyik egy ártatlan ember életének boldogságból szerencsétlenségbe való fordulását ábrázolja. Ahogyan olyan sem, amelyik egy bűnös ember bukását vetíti elénk, mert az ilyen történet – bár emberi érzéseket kelt – a szánalom és a félelem érzését nem ébreszti fel. A szánalom ugyanis a méltatlanul szerencsétlenséget szenvedőt, a félelem pedig a hozzánk hasonlót illeti meg (Arisztotelész: *Poétika*. IV. 1. 52b-53a, XIII.). Arisztotelésznél a specifikus tragikus hatásban tehát még szerepet játszanak erkölcsi szempontok – hiszen ezek felől ítéli meg, hogy mi az, ami biztosan nem tragikus, ugyanakkor már megfigyelhető az erkölcsi szempontoktól való elszakadás, amennyiben éppen az erkölcsi szempontból nem egyértelműen megítélhető cselekedeteket tartja tragikusnak.

Arisztotelész szerint a művészi alkotások az utánzás (*mimésis*) elve alapján működnek, és oly módon érik el a kívánt hatást, hogy a nézők felismerik az általuk ábrázolt tárgyakat, cselekményeket, jellemeket. Egy történet szemlélése ugyanis csak akkor képes kiváltani belőlünk a félelem (*phobos*) illetve a részvét (*eleos*) érzését, ha meglátjuk a történet mélyén meghúzódó általános emberi jellemzőket (*condition humaine*)¹² és felismerjük, hogy ezek az események velünk is bármikor megtörténhetnek. Egy tragikus végkimenetelű eseményt ugyanakkor csak akkor fogadhatunk el potenciálisan a sajátunkként, ha az az ember lényegét jeleníti meg és nem valamilyen bűnös szándékkal végrehajtott cselekedet következménye. Arisztotelész ezért köti ki, hogy a tragikus hősnek kiváló embernek, azaz morálisan kifogástalan személynek kell lennie, akinek sorsa nem szándékosan elkövetett bűn, hanem csupán tragikus hiba következménye. Így a néző illetve az olvasó úgy érezheti, hogy az adott eseménysor, bárkivel, akár még saját magával is megtörténhet.¹³ A tragikum tehát azáltal vált ki azonosulást az emberből, hogy rámutat, az ember akkor is ki van téve a fájdalomnak és a szenvedésnek, ha nem akar rosszat és nem is hajt végre morálisan elítélhető cselekedet.

¹² A *condition humaine* Jaspers fogalma, amely az általános emberi jellemzőkre utal. Vö. Jaspers 1954.

¹³ Vö. Szabó J. 2008, 36.

Arisztotelész számára a *katarzis* az egyén lelki egészségével illetve harmóniájával áll összefüggésben. A tragédia a szánalom és a részvét (*eleos*), illetve a félelem és a borzongás (*phobos*) érzésének felkeltésével képes elérni a lélek megtisztítását.¹⁴ Méghozzá oly módon, hogy a tragikus konfliktus és annak feloldása a néző számára esztétikai élvezetet jelent. A megtisztulás következtében megkönnyebbülés, fájdalom és gyönyör járja át a lelket. Arisztotelész újítása tehát abban áll, hogy egyfelől a katarzist oly módon értelmezi, mint ami képes megszabadítani a tragikus érzelmektől, másfelől a tragikumot tulajdonképpen *kiemeli az erkölcsi megítélés lehetősége alól*. Arisztotelésznél a specifikus tragikus hatás ugyanis egy olyan ember ábrázolását feltételezi, aki sem nem egyértelműen bűnös, sem nem egyértelműen ártatlan.¹⁵

Ezzel Arisztotelész rámutat, hogy a tragikus hős erkölcsi felelőssége tragikus sorsáért nem egyértelmű, a tragikus hatás kulcsa pedig épp ebben a kétértelműségben keresendő. Az antik és modern tragédiaelméletekben tehát a tragikus vétek alapvető kétértelműsége teremti meg az etikai és esztétikai olvasat lehetőségét. Amennyiben ugyanis a tragikus vétek nem jelent gonoszítottat, azaz a hős nem felelős balsorsának bekövetkeztéért, jogosan merülhet fel a kérdés, hogy a tragikum teljes egészében kivonható-e az erkölcsi mérlegelés alól? Azaz lehetséges, hogy a tragikum tisztán esztétikai kategóriaként értelmezhető? Ennek a problémakörnek a vizsgálata közben mindkét ellentétes álláspont bemutatására részletesen kitérek. Hegel művészetfilozófiai koncepciója alapján a tragikum semmiképp sem vonható ki az erkölcsi mérlegelés alól, hiszen épp az egymással szemben álló jogos erkölcsi érdekek összeütközésében keresendő. Nietzsche azonban egy ezzel radikálisan ellentétes álláspontra helyezkedik, mely szerint az erkölcsiségnek semmi köze a tragikum lényegéhez, sőt, épp a „moralizálás” az, ami az attikai tragédia halálához vezetett.

¹⁴ A kortárs filológusok szerint nem igazolható, hogy Arisztotelész szerint az affektusok szükségszerűen (erkölcsi) megtisztulást eredményeznek. Legfőbb érvük ez ellen abban áll, hogy Arisztotelész a *Poétikában* mindössze egy helyen, a tragédia meghatározásánál használja a katarzis kifejezést. Ami arra utal, hogy a katarzis a tragédia hatásának vizsgálatakor nem tekinthető alapvető szempontnak, mindössze járulékos aspektusként merül fel (Vö. Garbe 1991, 416.) Itt: Szabó J. 2008, 35.

¹⁵ Ez árnyaltabb képet jelent Platón tragikum értelmezésénél, akinél, úgy tűnik, a tragikum kimerül abban, hogy egy teljesen ártatlan ember meg nem érdemelt szenvedését mutatja be. Vö. *Az állam* 392a-b.

A tragikum etikai szempontú megközelítése

Hegel gondolkodásmódjában kitüntetett szerep jut a tragikum számára, amit Platónhoz, Goethehez, Schillerhez, Lessinghez és Kierkegaardhoz hasonlóan elsősorban erkölcsi összefüggésekbe helyez. Hatása a modern tragikum értelmezésekre annyira meghatározó, hogy még maga Nietzsche sem vonhatta ki magát teljesen a hatása alól.¹⁶

Hegel a tragikum fogalmának értelmezése során kezdetben a *moira* fogalmából indul ki. Ehhez kapcsolja hozzá a sorsszerű bűn (*schicksalhafter Sin*) kategóriáját.¹⁷ Sorsszerű bűnnek a *moira* fogalmával összefüggésben értelmezve azt a cselekedetet tekinti, amelynek végrehajtása által a tragikus hős teljes mértékben önmagává válik vagy más nézőpontból tekintve visszatér önmagához. Ez a beteljesülés azonban nem választható, nem a szabad akaratától függő, hanem kényszerű és végzetserű. Elképzelése szerint minden konfliktus, amellyel az egyén az élete folyamán találkozik, önmeg hasonlást vált ki a lélekben, ugyanakkor segítenek kialakítani az önmagunkkal és tágabb környezetünkkel való azonosságtudatot.¹⁸ Másképpen fogalmazva, amikor egy konfliktushelyzetben döntésre kényszerülünk, akkor egyfelől lemondunk egy lehetőségről, ami így sosem kerül megvalósításra, másfelől a döntésünkön keresztül megerősítjük önmagunkkal való azonosságunkat. Ugyanakkor mivel a lét célja az egység, az élet nem hasonulhat meg önmagával, így a konfliktus tragikus vétséget szül.¹⁹ A tragikus vétség pedig az egyén pusztulásához vezet. Az individuum bukása végső soron azonban nem céltalan, hiszen a vallás és az állam közötti egyensúly fennmaradásához vezet - ahogy láthatjuk azt Antigoné, illetve Szókratész esetében.

Hegel meglátása szerint az egyént egy belső ellentmondásosságot tartalmazó viszony jellemzi, amennyiben az egyén egyfelől állami lény, másfelől a civil társadalom tagja. Így az egyén egyaránt köteles az állami, illetve a családi, nemzeti elvárásoknak megfelelni.²⁰ A görög tragédia paradigmátikus módon mutatja be a fentebb említett konfliktust és annak feloldását: a dialektikus viszony egységben való feloldódását. Az alapkönfliktus abban áll, hogy az etikai szférában két fajta terület létezik. Az egyik a közösségi jog, amely teljes mértékben az állam szabályozása alá tartozik, a másik pedig a magánjog, ahol az elsődleges cél a családnak (az állam működése érdekében való) fenntartása. Ez a két terület (törvényhozás és szokáserkölc) állandó, ám termékeny konfliktusban áll egymással.

¹⁶ Vö. Steiner 1990, 70; Nietzsche 2003, 85.

¹⁷ Nohl-féle 280. és 393. töredék

¹⁸ Steiner 1990, 46.

¹⁹ Uo.

²⁰ Hegel 1801.

Az állam folyamatosan kísérletet tesz rá, hogy a család szféráját saját felügyelete alá vonja, ezzel azonban megsemmisítené az egyént, valamint a családokat, akik saját katonai-politikai bázisai. Ennek tudatában az állam kénytelen mégis tiszteltben tartani a létezés, valamint az etika magánerkölcsi dimenzióit. A konfliktus azonban szükségszerűen megteremti az etikai szférában a tragédiát.²¹ Ez saját nézőpontunkból azért meghatározó fontosságú, mert ezen a ponton kristálytiszta megfigyelhető válik, hogy Hegel az etikai szférán belül értelmezi a tragédiát és a tragikumot magát is erkölcsi konfliktusból eredezteti.

Az Előadások a művészet filozófiájáról szóló mű tanulása szerint a hegeli koncepció alapján „a tragédiában lényegileg jogosult érdekek állnak szemben egymással.”²² A tragikus konfliktus elsősorban tehát nem jellemek, hanem szubsztanciális erkölcsi értékek összeütközésében áll. Az egyik érték szükségszerűen csak a másik ellenében juthat érvényre a gyakorlati cselekvések szintjén.²³ Azaz az egymással ellentétes álláspontot képviselő egyének egyaránt jogos érdekeket védelmeznek, mégis csak az egyikük kerekedhet felül. Az ártatlan halál, a jó ember méltatlanul történő bukása Hegel szerint önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy egy eseményt tragikusnak nevezzünk. Ehhez hozzá kell járulnia annak a körülménynek, hogy egy feloldhatatlan ellentét részese legyen, melyből akár győztesen is kikerülhetne, hiszen egyenlő erejű elvek ütköznek össze egymással. A tragikus konfliktus esetén tehát pusztán a két fél erejétől és hatalmától függ, hogy melyikük az, aki alulmarad.

A tragikus hősök Hegel értelmezése szerint azért vannak eleve bukásra ítélve, mert az általuk kizárólagosnak tekintett és akár életük árán is védelmezett erkölcsi érték részleges. A tragédia az erkölcsben rejlő antinómiák bemutatásával azonban nem romboló, hanem építő hatást gyakorol az erkölcsre. Hegel értelmezése szerint ugyanis a tragédiában nem a tragikus hősök által képviselt erkölcsi érték-eszme, pusztán az azt tetteik által megvalósító individuumok vannak bukásra ítélve. Még hozzá azért, mert csupán részleges értékeket, az idea valamely konkrét megjelenési formáját képviselik – egyoldalú módon. Ebben a kizárólagosságban pedig a végsőig kitartanak, teljes valójukkal felelősséget vállalva tettükért.²⁴ A tragikus hősök azért buknak el, mert az általuk képviselt erkölcsi értékek kapcsán nem tudatosítják az ideális és a reális közötti távolságot. Azaz a tragikus hősöket épp az erkölcsi elvakultság akadályozza a szabad és autonóm döntésben. Ez teszi képtelenné őket az egymással ellentétes erkölcsi értékek összhangba hozására és kibékítésére.

²¹ Vö. Hegel 1801.

²² Hegel 2004, 367-368.

²³ Hegel 1980, 401.

²⁴ Szondi 1961, 403.

Kojève még egy szinttel mélyebbre helyezi ezt a diskurzust. Értelmezése szerint a tragikus konfliktus esetén nem a Kötelesség (*Devoir*) és a Szenvedély (*Passion*) és nem is két Kötelesség konfliktusáról, hanem a létezés két síkja közötti konfliktusról van szó, melynek során a cselekvő értéktelennek tekinti az egyik síkot, a többi ember azonban nem. A tragikus cselekvő azonban nincs tudatában annak, hogy cselekvése által bűnt követ el, a büntetés jelentkezése végzetszerűnek (*destin*) és igazolhatatlannak (*injustifiable*) tűnik számára, mégis lázadás nélkül beletörődik abba és nem keresi az értelmét.²⁵

A tragikus hősökkel kapcsolatban Hegel szerint (is) félre kell tennünk a bűn-
nel és az ártatlansággal kapcsolatos téves elképzeléseket. Ahogy az *Előadások a művészet filozófiájáról* című művében fogalmaz:

Ezek a hősök épp annyira bűnösök, mint amennyire ártatlanok. Bűnről akkor beszélhetnénk, ha az individuum szabadon dönthetett, választhatott volna. Ám a plasztikus alakoktól távol áll az ilyen választás; az individuum az, ami; cselekvése jelleméből, saját pátozából következik. [...] E plasztikus jellemek esetében nem beszélhetünk bűnről és ártatlanságról; ezek a jellemek azonosak cselekvésük pátozával, erkölcsi hatalmával, s innen jogosultságuk, amely azonban egyoldalú és ezért kollíziót okozó jogosultság. [...] A nagy jellem egyszerűen nem tudna másképp cselekedni. [...] Minősítésük nem merülhet ki annak megállapításában, hogy bűnösök vagy ártatlanok.²⁶

A tragikus hősökkel kapcsolatban tehát nem vizsgálható a bűnösség illetve ártatlanság kérdése. A számon kérhető döntéshez ugyanis a választás szabadságának előfeltétele szükséges, az individuumok, jellemek esetén azonban az akarat és a szubjektivitás olyan erős és megbonthatatlan egységet képez, amely miatt az igazi jellem nem tudna másképp cselekedni. Így döntése nem kérhető rajta számon, mert nem állt szabadságában másképp dönteni. Ezen a ponton ugyanis hiányzik az emberi szabadság, mely minden erkölcsi szempontból mérlegelhető cselekvés előfeltétele. Olyasvalami ez, mint az antik görög hagyományban megfigyelt sorsszerűség, csak ez esetben belső és nem külső módon meghatározott szükségsszerűségről beszélhetünk.

²⁵ Kojève 1980, 102.

²⁶ Hegel 2004, 364.

A tragédia által felszínre hozott morális ellentét a tragikus végkifejlet során feloldódik, az ellentétes erkölcsi értékek kölcsönösen kioltják egymást. Ez a tragikus összeomlása azonban egy magasabb szintű szintézis létrejöttének előfeltétele, mely végső soron az erkölcs oszthatatlan egységére utal.²⁷ A morális ellentét „a szépség és az erény dialektikus kibékülésében látszólagossá szelődül, amely a dráma tragikus jellegét is megkérdőjelezi.”²⁸ Hiszen „amennyiben a történet valószínűségi hatalmak konfliktusát ábrázolja, akkor a pátoszt és a fájdalmat törvényszerűen fel kell váltania a kibékülés érzésének, melyben felsejlik az örök igazságosság abszolút eszméje.”²⁹ Azaz az esztétikai elem magában hordozza a tragikum enyhítésének lehetőségét.

Hegel tragédiaelméletében az erkölcsi és az esztétikai elemek elválaszthatatlan egységet alkotnak egymással. Méghozzá oly módon, hogy a tragikum esztétikai tapasztalatát Hegel és a klasszikus tragédiaelméletek megalkotói következetesen erkölcsi megfontolásoknak rendelik alá. Ugyanakkor szükségesnek tartják az esztétikai elem jelenlétét, hiszen álláspontjuk szerint a tragédia erkölcsi mondanivalója a néző és az olvasó számára az érzelmeken, azon belül is elsősorban a pátoszon keresztül válik megragadhatóvá.

Hegel későbbi, a *Fenomenológia* tragikum elméletét követő és azt tovább árnyaló álláspontja is rendkívül nagy hatással bír. A *Vallásfilozófiai előadások* című mű tanúsága szerint a tragédiák esetében a sors nem független az erkölcsi igazságosságtól. A tragédiák, elsődlegesen természetesen a szophoklészi tragédiák esetében ugyanis azt láthatjuk, hogy a végzet a valódi igazságosság megnyilvánulása, még akkor is, ha ez az igazságosság az egyén számára nem felfogható. A tragédiák ennyiben az erkölcs támaszai és megerősítői. A tragédiában Hegel szerint abban mutatkozik meg a valódi igazságosság, hogy szembeszáll az egyoldalúsággal és mindkét erkölcsi hatalmat érvényesnek és egymással egyenértékűnek ismeri el.³⁰

Hegel tragédia-elmélete alapvetően tehát erkölcsi nézőpontból közelíti meg a tragikumot és háttérbe szorítja annak esztétikai természetét és jelentőségét. A tragikumot az egymással szemben álló ellentétes erők összeütközése során bekövetkező erkölcsi vétségek elkövetése miatti bukásban fedezi fel. Ez az, ami álláspontja szerint a nézőkből a katarzis élményét kiválthatja. Erkölcsi és esztétikai hatás ezen a koncepción belül összefüggésben állnak egymással, méghozzá oly

²⁷Szabó J. 2008, 116.

²⁸I. m. 115.

²⁹I. m. 87.

³⁰Hegel 2000, II. 3. a.

módon, hogy az etikai konfliktus váltja ki az esztétikai mozzanatot. Azaz a tragikum etikai szempontú megközelítése Hegel számára elsődleges az esztétikai szempontú értelmezéshez képest.³¹

Az erkölcsi értelmezést erősíti Schiller tragédiaelmélete is. Az ő gondolatmenete azonban már előrevetíti az esztétikai értelmezés lehetőségét is. Konceptiója szerint a tragikum az erkölcsi és az esztétikai mozzanatok szükségszerű kapcsolatából származik. A dramaturgia legfontosabb feladata abban áll, hogy színre vigye a morális ellentmondásokat. Arisztotelészhez és Hegelhez hasonlóan ő is úgy gondolja, hogy a tragédia kulcsmozzanata, hogy olyan tetteket, cselekedeteket ábrázol, amelyek morális megítélése nem egyértelmű. Az elmélet újdonsága abban áll, hogy a cselekvőt már nem pusztán erkölcsi hatalmak képviselőjének tekintik. Sőt, egyenesen azt állítja, hogy az erkölcs maximája ellentétben áll a tragikus hős akaratával és szabadság iránti vágyával. Értelmezésében egészen odáig megy, hogy véleménye szerint a jellem éppen a morállal szembeni lázadás következtében alakul ki. A tragédiáknak ezért olyan erkölcsi szempontból vitatható cselekedeteket kell ábrázolniuk, amelyek rámutatnak a jellem erkölcs terén tanúsított állhatatosságára. Ez azért meghatározó jelentőségű, mert Schiller szerint esztétikai szempontból nem az erkölcsi maximáknak való megfelelés, hanem a szabadság megnyilvánulása ragadja meg az ember figyelmét. Az, hogy a tragikus hősök még az önfenntartási ösztönnek is ellenállnak, hogy kinyilvánítsák szabadságukat.³² A végrehajtott cselekedetekért való erkölcsi felelősségvállalás a tragikus hőst erkölcsi és esztétikai szempontból egyaránt felértékeli. Tragédiakonceptiójának tanúsága szerint a tragikus hős szenvedése, illetve saját érzékeivel, vágyaival való szembenállása erőteljes esztétikai és morális hatást vált ki a nézőből, azáltal hogy a fenségesség érzetét kelti.

Schiller esetében tehát már jóval nagyobb szerepet játszik a tragikum esztétikai értelmezése, mint a görögök vagy akár Hegel esetén. A későbbi drámaelméletekben megfigyelhető a tendencia, hogy a tragikum etikai értékelésének lehetősége egyre inkább megkérdőjeleződik és ezzel párhuzamosan az esztétikai értelmezés egyre inkább előtérbe kerül. Ebben a változásban Nietzsche tragédiaelmélete jelenti a csúcspontot, aki szerint az élet és a tragikum kizárólag esztétikai jelenségeként értelmezhető.

³¹ Ezt a vonalat erősíti Kierkegaard tragikum konceptiója is, aki szerint az igazi bűnösség nem esztétikai, hanem etikai kategória. Etikum és esztétikum viszonya a tragédia esetén úgy alakul, hogy az esztétikai elem kizárólag a tragikum keretében válik egészen az etika eszközévé. Vö. Kierkegaard 1978.

³² Vö. Schiller 2005.

A tragikum esztétikai szempontú megközelítése

Az etikai szempontú értelmezésekkel szembehelyezkedve Nietzsche mellett érvel, hogy a tragédia nem értelmezhető adekvát módon erkölcsi kategóriák felől. Sőt, épp az Euripidész és Szókratész által képviselt „moralizálás” az, ami a görög tragédia halálához vezetett. Ahogy *A tragédia születése* című művében fogalmaz:

Mert, lealacsonyításunkra és felmagasztalásunkra, álljon itt világosan, hogy a művészet egész színjátéka korántsem miértünk, netán a jobbításunk és a nevelésünk, a művelődésünk céljából adatik elő, sőt hogy a művészet világának még csak a tényleges alkotói sem mi vagyunk: bízást hihetjük azonban, hogy a valóságos alkotó számára mi már képek vagyunk és művészi produktumok, és hogy legmagasabb rendű méltóságunk műalkotás voltunk jelentősége – mert a létezés és a világ csakis *esztétikai jelenségként* nyeri el örök igazolását.³³

Azaz a művészettől vagy szűkebben értelmezve a tragédiaköltészettől Nietzsche szerint semmilyen nevelő vagy javító szándékot nem várhatunk, sőt ilyen hatással sem találkozhatunk. A világot és a létezést tisztán esztétikai kategóriák-ként kell értelmeznünk. Igaz ez természetesen a tragikum, az az emberi létezés alapvető jellegzetességére is. Ahogy az ebből az idézetből is világosan kitűnik, Nietzsche koncepciója tökéletesen ellentmond a hegeli álláspontnak. Értelmezése szerint az erkölcsi kategóriák teljes egészében alkalmazhatatlanok a görög tragikumra, amelynek egyfajta próto-keresztény morál okozza a halálát, amit Szókratész és Euripidész idéznek elő az archaikus görög világkép „átmoralizálásával”.

Nietzsche életművében a tragédia és a tragikum értelmezése kitüntetett helyet foglal el filozófia és esztétika egymáshoz való viszonyának vizsgálata során. Értelmezése szerint a görög tragédia lényege az apollóni és a dionüszoszi művészetszemlélet összefonódottságában válik megragadhatóvá. Az attikai tragédián belül az apollóni művészetszemléletet a kar, a dionüszoszt pedig a tragikus hős jeleníti meg. A szókratészi alapokból kiinduló euripidészi irányzat legnagyobb bűne abban áll, hogy a tragédiát erkölcsi alapokra helyezve akarja újra felépíteni, ezáltal pedig tisztán apollóni művészetté kívánja formálni, oly módon hogy a dionüszoszi elemet végérvényesen száműzi. Nietzsche olvasatában a tragédia ha-

³³ Nietzsche 2003, 53-54.

lálát tehát az optimista dialektika és etika okozta. A tragédiába behatoló „esztétikai szókratizmus” ugyanis megakadályozta, hogy a zene egybeolvadjon a monológgal és a párbeszéddel. Azaz, hogy az apollóni és a dionüszoszi korábban fennálló egysége fennmaradjon. Az egyre inkább korlátok közé szorított zene már nem érezte jól magát a tragédia világában, mivel a dialektika tragédiába való behatolásával az apollóni visszavonhatatlanul túlsúlyba került a dionüszoszival szemben. A tragédiából tehát kiveszett a dionüszoszi-zenei elem, és a tudatos-apollóni szerkezet győzedelmeskedett, ami nélkülözött mindenfajta szenvedélyt és ösztönösséget, ezzel pedig megfosztotta kataritikus voltától a tragédia műfaját.

Ahogy azt a *Szókratész és a tragédia* című előadásjegyzet gondolatmenete is mutatja, a tragédia hanyatlása a dialektika tragédián belüli megjelenésével veszi kezdetét. A tragédiával ellentétben a dialektika alapján véve optimista: hisz az okban és az okozatban, és ebből adódóan a bűn és büntetés, valamint az erény és a boldogság szükségszerű kapcsolatában. Vagyis hiszi, hogy jellemünk és sorsunk között szükségszerű kapcsolat áll fenn, hogy az erényes és az értelem szabályainak megfelelő élet egyszersmind boldog életet is eredményez. Büntetés és sorscsapás pedig csak olyan embert érhet, aki vétett az erkölcs vagy az értelem mindenki által ismert szabályai ellen. A dialektika tragédiában való megjelenése tehát megszünteti a tragikum és a katarzis érzésének lehetőségét, mivel lefektetett szabályai alapján, az ok-okozati kapcsolatoknak megfelelően sorscsapás az embert csak saját hibája miatt érheti.³⁴ Nietzsche ezzel egyaránt kritikát gyakorol az antik és a klasszikus tragédia-felfogással szemben.

Nietzsche a tragédia ontológiai alapját az általunk elemzett német filozófusokhoz hasonlóan a világban lévő harcban és ellentmondásban találja meg. A világ megismerésére tett kísérlete során a tudomány optimizmusától hajtva elér a megismerés határáig, ahol a további fejlődés érdekében művészetbe kell fordulnia. A tragikus filozófiának a világ megismeréséhez szüksége van a tragikus művészetre. A tragikus filozófia Nietzschénél tehát szükségszerűen tragikus művészetbe csap át. Nietzsche ennyiben tehát meghaladja a tragikus filozófusok (pl. Hegel, Schiller és Hölderlin) elképzelését. A tragédiát eszköznek tekinti az élet megismeréséhez.³⁵ Álláspontja szerint a tragédia és annak lényegi eleme (a zene) által kerülhetünk a legközelebb az élet lényegéhez. A világot az esztétikumon és annak sajátosságain keresztül tudjuk megragadni. Az esztétikum jelentősége tehát mindig túlmutat önmagán, mert az esztétika területén nyilvánul meg a tragikum az élet végső igényeként.³⁶ Nietzsche elméletét tehát „művész-metafizikának” tekinthetjük. Világképe egyfajta fordított platonizmus, ami kimondja,

³⁴ Vö. Nietzsche 1870.

³⁵ Vö. Figal 1999, 63.

³⁶ Vö. Isztray 2011, 36.

hogy minél távolabb helyezkedik el valami attól, amit Platón valóban létezőnek tekintett (az ideáktól), annál tisztábbnak, szebbnek és jobbnak tekinthető. Az élet valódi célját a látszatban éri el. A valódi világ ugyanis szenvedéssel teli és ellentmondásos, a tisztához, széphez és jóhoz az ideális világtól eltávolodva, a látszat világán keresztül vagyunk képesek eljutni.³⁷

A valódi világot a látszat világ a művészi mimézisen keresztül jeleníti meg. A művészi mimézisnek Nietzsche tehát metafizikai tétet tulajdonít. Önvallomása szerint: „én a művészetben ennek az életnek a legmagasabb feladatát, voltaképeni metafizikai tevékenységét látom.” A két művészösztön, amelynek segítségével minden művész alkot: az apollóni álom és a dionüszoszi mámor. Ahogy *A tragédia születésében* fogalmaz: „... minden művész utánczó, mégpedig vagy az álom apollóni, vagy a mámor dionüszoszi művésze, vagy végezetül – mint például a görög tragédiában – egyaránt művésze a mámornak és az álomnak is.”³⁸ Az apollóni művészet szemléletes, míg a dionüszoszi zene nem szemléletes. A mimézis egyik módja tehát képekkel dolgozik és a látással áll összefüggésben, míg a másik teljes mértékben nélkülözi a képet (le-kép-ezhetetlen) és a hallással valamint a hanggal áll kapcsolatban. A görög tragédia mint az emberi kultúra legmagasabbrendű kibontakozása egyesíti magában az apollóni és a dionüszoszi mimézis egymással szembenálló módjait.³⁹

A tragikus hatás mibenlétét Nietzsche ezért a görög tragédiákon belül vizsgálja. Euripidészhez köti azt a felismerést, hogy ami a tragédia megírása során a költő számára emelkedett hangvételűnek tűnt, és a legnehezebben kifejezhető volt, a közönség számára sokszor egyáltalán nem hatott annak, sőt inkább közömbösnek találták azt.⁴⁰ Ezzel szemben néhány, a költő által egyáltalán nem hangsúlyosnak szánt rész óriási hatással volt a közönségre. Ezen a költői szándék és az elért hatás közötti ellentmondáson töprengve a szerző fokozatosan eljutott egy új művészi formához, amelyben a tragédia minden egyes mozzanatának érthetőnek kellett lennie. Euripidész szerint ugyanis az antik tragédiák hatása nem a feszültségen és a magával ragadó bizonytalanság érzésén alapul, hanem sokkal inkább a megfelelően felépített és kidolgozott pátoszos hangvételű jeleneteken. Ami pedig a leginkább megnehezítette a görög nézőközönség számára a tragédia megértését az nem más volt, mint egy lyuk az előzmények szövetén, egy hiányzó láncszem az előtörténeten. Amíg ugyanis a nézőnek azon kell töprengenie, hogy vajon az egyes szereplők cselekvéseinek mi volt az értelme, addig képtelen arra,

³⁷ Vö. Nietzsche 2003.

³⁸ Nietzsche 2003, 31.

³⁹ Isztray 2011, 105.

⁴⁰ Uo.

hogy teljes mértékben átélje a főhős szenvedését, hogy eggyé váljon azzal.⁴¹ Ennek a problémának a kiküszöbölésére szolgált többek között a prológos, amelyben egyetlen egy fellépő – istenség vagy hős – a darab elején elmesélte ki ő, merre tart a cselekmény, mi történt eddig, mire számíthat a közönség a darab előrehaladtával. Ezt egy modern művész egyenértékűnek tartaná a feszültségkeltés határsáról való lemondással. Ha ugyanis az ember tudja, hogy mi történt eddig, és hogy a továbbiak során mi fog történni, akkor egy modern néző sohasem várná meg a darab végét. A tragédia nem tartaná fenn tovább a kíváncsiságát és az érdeklődését, így aztán katartikus hatást sem tudna gyakorolni. Ahhoz, hogy a nézőre hatást gyakoroljunk a modern szerzők szerint feszültségre, fordulatokra, bizonytalanságra és kiszámíthatatlanságra van szükség. Ez a különbség tehát rávilágít számunkra, hogy az antik és a modern szerzők szerint milyen módon lehetséges hatást gyakorolni a tragédia nézőire és előidézni náluk a katarzis élményét.

Nietzsche határozottan szembefordul az arisztotelészi katarzis fogalommal, illetve annak a klasszikus tragédiaelméletekben továbbélő értelmezésével is, amennyiben teljes mértékben elutasítja a művészet általi morális megtisztulás lehetőségét. A katarzis fogalmát a tragédiához hasonlóan a Dionüszosz-kultuszhoz kapcsolódóan értelmezi. Álláspontja szerint a zene az az eszköz, amely hatványára emeli a tragikus cselekmény hatását. A katarzis a tragédián belül tehát egyértelműen dionüszoszi elem, amelynek segítségével a néző a tragikus hős minden érzelmét átéli. A közte és a tragikus hős között fennálló *distancia* „mámoros és félelmetes” eltörlésének következtében a néző maga is változik. A tragikus hős bőrébe való belebúzás során lemond önmagáról, és egyesül a tragédia hőseivel, az eksztázis állapotába kerül. A dionüszoszi élményt azonban nem megtisztulás, hanem undor és letargia követi. A tragikum Nietzsche számára ugyanis a „fájdalom és öröm magasrendű keveréke, ahol a fájdalom gyönyört kelt, és a gyönyörben jelen van a fájdalom.”⁴² A tragikum esztétikai értelmezésén keresztül érthetjük meg, hogy hogyan lehet túllépni a látszat és a szépség kategóriái által körülírható apollóni művészeti hatáson. Nietzsche szerint ugyanis egyedül a zene dionüszoszi szellemén keresztül érthetjük meg, hogy az individuum pusztulása örömben részesíthető.⁴³ A zene Nietzsche számára ugyanis „az örök élet közvetlen ideája”, a „zene szelleme” pedig a jelenségek és az individuum pusztulásán is túl mutató (örök) élet igenlése.⁴⁴

⁴¹ Vö. Nietzsche 1870.

⁴² Isztray 2011, 53.

⁴³ Nietzsche 2003, 137.

⁴⁴ Isztray 2011, 56.

Nietzsche szerint a tragikum a dramaturgia és a teátralitás segítségével képes a nézőre hatást gyakorolni. Álláspontja szerint a néző oly módon részesülhet a tragikum tapasztalatából, ha nézőpontjának váltogatásával a tragikus végkifejlethez vezető cselekedetekre a drámai személy és a szerző pozíciójából is képes rálátni. Ez megvilágítja számunkra azt a tényt, hogy Nietzschét a modern drámaértelmezőkhöz hasonlóan elsősorban már nem a tragikum 'mimetikus-morális' értelmezése, hanem annak esztétikai hatása foglalkoztatja. Aminek oka abban keresendő, hogy a drámai hatás legfontosabb forrásának nem a történet pátoszáát, hanem a tragédia teátralitáshoz fűződő elemeit tekinti.⁴⁵ Ennek kapcsán kiemeli, hogy a tragikum forrásának a tragédia eredendően teátrális és performatív eseményét kell tekintenünk. Nietzschénél tehát a dramaturgia és a színrevitel jelentőségének felértékelődésével, a tragikum esztétikai mozzanatának előtérbe helyezésével találkozunk.

Összességében véve megállapítható, hogy Nietzsche számára a tragikum esztétikai mozzanata fontosabb az etikai jelentésrétegnél. Sőt, a tragikumot tisztán esztétikai szempontból szabad csak értelmeznünk, mert a racionalításra és az erkölcsi alapokra fókuszáló értelmezés irreleváns és tökéletes módon félrevezető. Sőt, éppen az „esztétikai szókratizmusnak” a művészet területére való betörése döntötte romba a tragédiát az antikvitás idején.

Konklúzió

Vizsgálódásunk végeztével jogosan tehetjük fel a kérdést: lehetséges-e kizárólag esztétikai értékekre alapozni a művészetszemléletet – figyelembe véve, hogy az esztétikai érték lényegét tekintve mindig más (pl. etikai) értékekkel együtt jelenik meg. Igaza van-e Nietzschének és az esztétika kizárólagos híveinek: vajon azok, akik erkölcsi dilemmák összefüggésében értelmezték a görög tragédiát, alapvetően félreértették volna a tragikum lényegét? Mindent összevetve: lehetséges-e teljes egészében félretenni az erkölcsi szempontokat a tragikum megítélése kapcsán, ha egyszer – legalábbis Arisztotelész szerint – annak lényeges eleme a szánalom vagy együttérzés? Valóban nincs semmiféle erkölcsi „üzenete” a tragédiának, csupán amorális esztétikai vetületei? A kérdésekre aligha válaszolhatunk igennel, figyelembe véve, hogy Nietzsche maga is egy „morálon túli *morál*” felől tekintve fájlalja „a tragédia halálát”. Még akkor is, ha kérdéses, hogy a hagyományos erkölcsiség felől tekintve mennyiben tekinthető egyáltalán morálnak ez a „morál”. Összességében véve tehát megállapítható, hogy a tragédiaértelmezések

⁴⁵ Vö. Szabó J. 2008, 99.

kapcsán az etikai szempontokra még azoknak a szerzőknek is tekintettel kell lenniük, akik szerint az esztétikai gondolkodásnak meg kell maradnia a saját határain belül, hiszen a tragikum specifikus esztétikai hatása csak úgy működhet, ha a tragikumot az erkölcsiség felől értelmezzük.

Irodalom:

Klasszikusok:

Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest, Magyar Helikon, 1963.

Hegel, G. W. F.: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973.

Hegel, G. W. F.: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2004.

Hegel, G. W. F.: *Esztétika*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Gondolat Kiadó, 1979.

Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások*. 3. kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.

Hegel, G. W. F.: *Vallásfilozófiai előadások*. Ford. Zoltai Dénes. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2000.

Kierkegaard, S. A.: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat, 1978.

Nietzsche, F.: *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Magvető Kiadó, 2003.

Nietzsche, F.: *Sokrates und die Tragödie*. Basel, 1870.

Platón: *Az állam*. Ford. Jánosy István. Budapest, Cartaphilus, 2008.

Platón: *Eutüphrón. Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Ford. Gelenczey-Miháلتz Alirán, Mogyoródi Emese. Budapest, Atlantisz, 2005.

Platón: *Törvények*. Ford. Bolonyai Gábor. Budapest, Atlantisz, 2008.

Szakirodalom:

- Figal, G. 1999. *Nietzsche. Eine Philosophische Einführung*. Stuttgart, Philipp Reclam Verlag.
- Garbe, B. 1991. Die Komposition der aristotelischen „Poetik“ und der Begriff der „Katharsis“. In: Luserke, M. (ed.): *Die Aristotelische Katharsis*. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich, Hildesheim, 402-422.
- Jaspers, K. 1954. *Über das Tragische*. München, Piper.
- Kojève, A. 1980. *Introduction à la lecture de Hegel*. Párizs, Gallimard.
- Lukács Gy. 1977. A tragédia metafizikája. In: Uő.: *Ifjúkori művek* (1902-1918). Budapest, Magvető. 492-518.
- Menke, Ch. 2005. *Die Gegenwart der Tragödie*. Versuch über Urteil und Spiel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Most, G. W. 2011. What Ancient Quarell between Philosophy and Poetry? In: Pierre Destrée – Herrmann, F-G. (eds.): *Plato and the Poets*. Leiden, Boston, Brill.
- Rosen, S. 1988. *The Quarell between Philosophy and Poetry*. New York, Routledge.
- Schiller, F. 2005. A patetikusról. In: Uő.: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós, Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz. 129-155.
- Steiner, G. 1990. *Örök Antigóné*. Ford. Fridli Judit. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Szabó J. 2008. *A tragédia(elméletek) etikai koncepciói*. Doktori disszertáció. Szegedi Tudományegyetem.
- Szondi, P. 1978. Versuch über das Tragische. In: *Schriften I*. Frankfurt am Main, Insel.
- Taylor, A. E. 1999. *Platón*. Ford. Bárány István és Betegh Gábor. Budapest, Osiris.

Tánczos Péter:

*Az Én „misztikája” a német koraromantikában**

A filozófiatörténetben szép számmal akadnak olyan szerzők alkotta szellemi együttállások és korszakok, amelyek jelentőségük ellenére nem igazán rendelkeznek közvetlen utóélettel. Az új nemzedék nem vitte tovább ezeknek a gondolkodóknak a célkitűzéseit, hanem egy az övéktől eltérő irányvonalat képviselve ki-szorította az elődöket a filozófiatörténet fősodrából. Az így keletkező zárvány-filozófiáknak ugyan van hatástörténeti szerepük, ám mivel formálód erejük nem a konkrét művek recepcióján alapult, hanem a gondolatok és megoldások közvetett átöröklődésén, ezért esetükben az utókorral való kapcsolat csak bajosan mutatható ki. Tipikusan ilyen elzárt filozófiatörténeti egységet alkot a középkori német misztika vagy a német koraromantika. Ez nem jelenti azt, hogy szellemi előzményeiket ne ismernénk, és ne tudnánk regisztrálni azokat, ahogyan azt sem, hogy ezek az áramlatok ne hatottak volna az utókorra. Elszigeteltségük legjellemzőbb szimptómája az, hogy nem ők inspirálták filozófiai utódaikat, hanem inkább azok ismertek elődeikre a zárvány-gondolkodókban, miután már kialakították a fősodortól eltérő koncepcióikat.

Időről-időre feltámad az igény, hogy analógiák felállításával csökkentsék az elzárt áramlatok történeti elszigeteltségét. Az ilyen kísérletek többnyire doxográfiai asszociációk maradnak, mivel a filológiai datálható nyomvonalak hiányoznak a direkt kapcsolat kimutatásához.¹ Az analógia azonban nem mindig légből kapott: bizonyos esetekben a fogalmi-motívumbeli szimmetria olyan pontos, hogy tényleges, de közvetett hatást feltételez. Az alábbiakban emellett próbálok érvelni, hogy a fent említett két zárvány-áramlat között ilyen kapcsolat állt

* A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

1 Mind a német misztika, mind a koraromantika számos ilyen kísérletet megélt: előbbi gyakran állítják párhuzamba a német idealizmus bizonyos tendenciáival illetve a buddhizmussal, míg utóbbi esetében a Nietzschevel vagy a posztmodernnel való hasonlóságokról szoktak beszélni. A kérdéshez ld. Kurt Flasch: *Eckhart mester. A „német misztika” születése az arab filozófia szelleméből*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest, Európa, 2011. 9-10; Nigg, Walter: *A misztika három csillaga. Eckhart-Suso-Tauler domonkos misztikusok*. Ford. Midling Andrea. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 1999. 111-115; Vieweg, Klaus (ed.): *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2009.

fenn. Egészen pontosan az olyan misztikusok, mint Jakob Böhme és Eckhart mester hatását vizsgálom meg Novalis és Friedrich Schlegel munkásságában;² különös tekintettel arra, hogy mennyiben épült be az előzménynek tekintett gondolkodók koncepciója a vizsgált koraromantikus teorémákba.

Számos olyan szöveghelyet lehet találni, akár Friedrich Schlegel, akár Novalis munkáit vesszük szemügyre, amelyekben a misztikus hagyomány hatása explicite megjelenik. Különösképpen Jakob Böhme szerepét lehet kiemelni, akinek a neve gyakran előfordul a koraromantikusok szövegeiben. A rajongó viszony egy jellegzetes példáját találhatjuk Novalis *Tieckhez* című versében, amelyben a böhmei látomások világát idéző, mégis jellegzetes novalisi elemek között bukkan fel a misztikus szerző alakja. A költemény középpontjában egy a régi világért „hevülő”, epedő fiú áll, akinek olvasás közben egy ősz öreg alakjában megjelenik a Könyv lelke. A látomás sajátos jutalmat ígér neki, amennyiben a hajnal, a „végső Birodalom” eljövételét fogja hirdetni: „Túláradó lét lesz jutalmad / és *Jacob Böhme* lelke vár.”³ Bár a szöveg végkicsengése feltehetően Tieck Böhméhez való viszonyán ironizál, a vers egésze afirmatív kapcsolatot sejtet a misztikus szerzővel. Az ehhez hasonló lelkes megnyilvánulások azonban nem utalnak feltétlenül erős elméletalkotói befolyásoltságra. A koraromantikusok levelezéséből kiderül, hogy a jénai kör tagjai közül valószínűleg Tieck kezdte el először alaposabban tanulmányozni Böhmét,⁴ aki aztán megosztotta új szenvedélyét Schlegellel és Novalisszal is.⁵ A későbbiekben mindketten komolyabban foglalkoztak a *philosophus teutonicus* munkásságával, például Hardenberg még részletes jegyzéket is vezetett Böhme műveiről.⁶

Bármennyire is meghatározó élmény volt a felfedezés, az így fellelt gondolatok nem épültek be a koraromantikusok koncepcióiba, mivel a böhmei hatás ahhoz túl későn érkezett. Novalis már kialakította a maga releváns elméleteit,

2 A fent említett két misztikus kiemelése Novalis és Schlegel esetében nem egészen önkényes: míg a Böhmével való kapcsolat több szöveghellyel alátámasztható (ahogyan arra még utalni fogok), addig az eckharti megfontolásokkal való motívumbeli egyezés feltehetően Eckhart tanainak közvetett átörökítésén alapul. Vö. Nigg, Walter: i. m. 108-111.

3 Novalis: *Tieckhez*. Ford. Rónay György. In: *Novalis és a német romantika költői*. Budapest, Európa, 1985. 63.

4 Kronológiailag először Friedrich Schlegel egy Novalishoz írott leveléből értesülhetünk erről: „Tieck studirt Jakob Böhme mit großer Liebe.” Friedrich Schlegel: An Novalis in Freiberg, den 2. Dezember 1798. In: Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975. 509.

5 Mayer, Paola: *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1999. 55.

6 Novalis: Bibliographische Notizen XII. In: *Schriften*. IV. 691.

mikor megismerkedett a szerző műveivel.⁷ Ezt látszik alátámasztani az az 1800-ban kelt Ludwig Tieckhez írott levél is, amelyben beszámol róla, hogy akkortájt (egy évvel a halála előtt) kezdett hozzá Böhme következetes, műről-műre haladó olvasásához.⁸ Ez sok tekintetben megvilágító erejű volt számára, de az élmény nem átformálta, hanem megerősítette törekvéseiben.⁹ Fontos azonban leszögezni, hogy az ilyen szintű utólagos elfogadás jelentheti azt is, hogy elméleteinek forrásai közvetett módon mégis visszavezethetők Böhmére. Hasonló felállással találkozhatunk Friedrich Schlegel esetében is. Bár ő a későbbiekben különösen elmélyült a témában, csak az 1804-1805-ös időszakot követően integrálta igazán az előd gondolatait saját elképzeléseibe.¹⁰ Ez a fajta közeledés nem sokkal előzte meg a katolizáló fordulatot, tehát egyben bizonyos mérvű távolodást is jelentett az ifjúkori eszményektől. Schlegel gondolatvilágának, szemben Novalis-ével, fokozatosan át kellett formálódnia, hogy részleteiben is elfogadhassa Böhmét.

Mivel mind Hardenberg, mind Schlegel számára Böhme jelentette a misztikus irodalom kapuját, ezért közvetlenül más misztikus szerzőkre sem támaszkodtak elméleteik elsődleges megfogalmazásakor. Ez viszont annak megállapításához vezet, hogy a misztikus hagyománnyal való koraromantikus párhuzam nem jelent egyben direkt hatástörténeti összefüggést is, hanem szigorúan a tényeket nézve megmarad motívumbeli és koncepcióbeli analógiának: Novalis-ék ezt az intellektuális szimmetriát fedezték fel, majd afirmálták. Az összevetés létjogosultságát tehát elsődlegesen ez a visszapillantás igazolja. Az ilyen mérvű lelkes, elfogadó gesztus persze nem lehet alap nélküli; azt kell feltételeznünk, ahogyan már utaltam rá, hogy a koraromantikusok vagy azonos forrásokra támaszkodtak a misztikusokkal, s így a közös előzményből hasonló eredményre jutottak, vagy a misztikus irodalom látenszen épült be a hagyományba, ezért Novalis és Schlegel számára rekonstruálhatatlan volt annak inspiratív jelenléte. Akármelyik megoldást gondoljuk is érvényesnek, teljesen meggyőző filológiai bizonyítékokkal szinte lehetetlen lenne azt alátámasztani. Nem is célszerű e helyen erre törekedni: egyelőre elégedjünk meg az analógia milyenségének elemzésével.

Amennyiben szeretnénk végiggondolni, hogy Böhme milyen intellektuális attribútumaival hatott a tárgyalt szerzőkre, érdemes egy pillantást vetni Hegel kritikájára, mintegy kontraszt gyanánt, ugyanis ő a megállapításaival szinte minden téma kapcsán árulkodó oppozícióba kerül Schlegel-ékkel. Hegel filozófia-történeti előadásaiban, bár kiemeli Böhme mélység iránti elkötelezettségét, el is

7 Mayer, Paola: i. m. 78-79.

8 Novalis: An Ludwig Tieck in Jena, 23. Februar 1800. In: *Schriften*. IV. 322-323.

9 Erre utalhat saját műveinek (főleg a készülő *Heinrich von Ofterdingen*nek) párhuzamos emlegetése. Vö. *Ibidem*.

10 Mayer, Paola: i. m. 114.

marasztalja „előadásának barbár módja” miatt.¹¹ Azt állítja, hogy nem érdemelte meg közelmúltbeli felértékelését, mert a neki tulajdonított rajongó szemlélet nem elégséges a kitüntetettséghez: minden filozófus nevezhető rajongónak, hiszen mindegyikük nélkülözi a hétköznapi földhözragadtságot.¹² Hegel úgy véli, hogy éppen hibái tették egyeseke számára követendővé:

Ami pedig azt a nagy megbecsülést illeti, amelyben részesítették, azt különösen szemlélés- és érzésformájának köszönheti; mert a szemléletet és a belső érzést, imádkozást és sóvárgást, a gondolatok képiességét, az allegóriákat és effélét részben a filozófia lényeges formájának tartották. De a filozófiának csak a fogalomban, a gondolkodásban lehet meg az igazsága, az abszolútum csak bennük fejezhető ki, s olyan is bennük, amilyen magánvalósága szerint.¹³

Böhme „barbár” tévedése veszélyes, hiszen a filozófia lényegét félreértő példát állít követői elé.¹⁴ Hegel szerint a misztikus gondolkodó odáig megy, hogy az érzéki meghatározásokat, például az általa használt „tinktura”, „esszencia”, „sálétrom” stb. trópusokat gondolat-meghatározásként, a spekulatív igazság jellemzőeként használja.¹⁵ Ezekben a megoldásokban új keletű hívei aztán kecsgető eljárást fedeznek fel, amely rossz útra viszi a filozófiát. Úgy tűnik, Hegel a recepció által tételezett értékek ártértékelését szorgalmazza: ő Böhmeben, mint az első par excellence német filozófusban, a protestáns elv érvényesülését emeli ki, amely lehetővé teszi, hogy az intellektuális világ a másvilágból saját öntudatába legyen áthelyezve.¹⁶

Ismerve Hegel koraromantika-, különösen Schlegel-képét, szinte biztosra vehetjük, hogy szerzőinket a szerinte pervertált recepciótörténethez sorolhatjuk, így

11 „Mert ha úgy tetszik, minden filozófus minősíthető annak, még Epikurosz és Bacon is; mert még ők is úgy vélték, hogy az embernek valami másban is van az igazsága, nemcsak az evésben és ivásban, és a favágás, szabóskodás, kereskedés, vagy egyéb céhbeli és hivatali teendők mindennapi értelmi életében.” Hegel, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977. 235.

12 I. m. 215.

13 I. m. 215.

14 Hegel más helyen Böhme rajongását, csodálkozását egyszerűen műveletlenséggel magyarázza, amely abból ered, hogy a *philosophus teutonicus* megállt a szemléletnél. Vö. Simon Ferenc: Aforizmák Hegel „Wastebookjából”. *Különbség*. 2011, XI, 1, 66.

15 Hegel: i. m. 218.

16 I. m. 217.

aztán jó eséllyel feltételezhetjük, hogy Novalis-éknál éppen a Hegel által elítélt szempontok érvényesültek. A két értelmezés-típus között egyedül a nemzeti hovatarozás ügyében van némi hasonlóság: Schlegel is a német művészet és tudomány egyik hőségének, s így a német szellem ideáltipikus képviselőjének tartja Böhmet.¹⁷ A kijelentés mögöl azonban kiolvasható némi ironia, ahogyan Novalis analóg megnyilvánulásaiból is.¹⁸ A protestáns szempont hegei érvényesítése pedig egyenesen tarthatatlannak tűnik a két koraromantikus számára, mivel ők minimum ambivalens módon viszonyultak a reformációhoz. Novalis *A kereszténység, avagy Európa* című tanulmányában ugyan elismeri a protestáns mozgalmak jó szándékát, ám hangsúlyozza felelősségüket az egykor ideális egyház bukásában, Európa széttagoltságában és a háborúskodásban. Jakob Böhme a „szent szikra” ritka képviselői közé tartozott: protestantizmusa *ellenére* nyújtott kimagaslót.¹⁹ Sőt, Novalis az ő műveit katolikus szövegekkel együtt olvasta, tanulmányozta.²⁰ Schlegel számára is filozófiájának katolizáló tendenciájával lesz egyre erősebb a böhmei hatás, tehát nála sem tipikus protestáns gondolkodóvá válik a misztikus szerző, hanem éppen a katolicizmus kapuját jelenti számára.

Az egyelőre Böhme által reprezentált misztika koraromantikus megítéléséhez célszerűnek látszik a recepciót egy hosszabb szöveg kontextusában megvizsgálni. Rögtön adódik Friedrich Schlegel *Beszélgetés a költészetről* című műve, pontosabban annak mitológiát tárgyaló fejezete. Ebben a szövegben a „nagy Jakob Böhme” látszólag csak mellékesen, és meglehetősen enigmatikus szerepben jelenik meg: ő az, akit Spinozán kívül még meg lehetne említeni, de őrá már nem jut idő: „Előadásom során magam mondtam, hogy Spinozát csak mint egy irányzat képviselőjét vonultatom fel. Ha terjengősebben fejtem ki mondandómat, még a nagy Jakob Böhméről is szót ejtettem volna.”²¹ A misztikus szerző, mint a szöveg túlságának, meghosszabbíthatóságának lehetősége a mű meghatározott pontjaihoz kötődik. Mindenekelőtt Spinoza gondolatiságának potenciális megtoldásaként és formai variációjaként találkozunk a nevével: nagyon úgy tűnik, hogy itt a Spinoza munkásságából igenelhető motívumok eszmei előzményeként

17 Vö. Schlegel, Friedrich: Eszmék. Ford. Tandori Dezső. In: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980. 508. (120. frag.)

18 Például vö. Novalis: Virágpor. Ford. Weiss János. *Műhely*. 1997, XX, 2, 23. (107. frag.)

19 Novalis: A kereszténység, avagy Európa. Ford. Horváth Géza. In: Szénási Éva (szerk.): *Elméletek az európai egységről. Válogatás az Európa-gondolat történetéből*. Első kötet. Budapest, L'Harmattan, 2002. 103-104.

20 Vö. Just, August Coelestin: Friedrich von Harderberg. In: Novalis: *Schriften*. IV. 547.

21 Schlegel, Friedrich: Beszélgetés a költészetről. Ford. Tandori Dezső. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. 368.

tételeződik.²² Ennek kapcsán kerül képbe az általában vett schlegeli misztika értéke és funkciója, amellyel szorosan összefonódik a poétikus allegorézis kérdése. A speciálisan értett, az okkulttal kokettáló fizika témája is vonatkozásba hozza Böhmét, mivel Schlegel szerint a természettudományos gondolkodásnak az „Egész misztikus tudományává” kell válnia.²³ Az afirmációnak megvan a maga korlátja is, amely éppen a dialógus tárgyat adó mitológia kérdése lesz: a böhmei misztika schlegeli érvényessége a legfontosabb ponton már nem áll fenn. Ezek a nyomvezető tendenciák szinte teljes egészében visszaadják Hegel kritikai pontjait, csak éppen ellenkező előjellel.

A fentieket figyelembe véve először a tágabban értett misztika kérdése felől célszerű közelíteni a témához. A legszembeötlőbb hasonlóság a két gondolkodásbeli attitűd között az Én vagy a szubjektum szerepének analóg megítélésében rejlik. Mind a középkori misztika, mind a koraromantika igyekszik az individuum voltaképpeni gócpontját kiszakítani a hétköznapi keretei közül, mindkét áramlat a sajátosan értett Én titokzatosságáról beszél. Novalis a titokzatossághoz a felfedezés imperatívuszát rendeli hozzá a *Virágpor* töredékekben: „A világmindenségben való utazásról álmodunk, de nem bennünk rejlik-e a világmindenség? Szellemünk mélységeit nem ismerjük. – A titokzatos út befelé vezet.”²⁴ A figyelemnek szinte ugyanezt az interiorizáltságot olvashatjuk a misztika egyes szerzőinél, leginkább Eckhart mesternél, akinek gondolatai a misztikus hagyomány titkos középpontját adják. Tanainak átöröklődése sokáig csak burkoltan, közvetett módon mehetett végbe, főleg a szerző egykori perének és elítélésének köszönhetően.²⁵ Bár még a koraromantika idején is súlyos adóságokkal volt terhes Eckhart recepciója,²⁶ tanítványainak és követőinek jóvoltából indirekten

22 Schlegelnél ugyanúgy megjelenik a barbárság vádjá Spinozával szemben, ahogyan Hegel is ezt hozza fel Böhmével szemben. Ennek ellenére szokatlannak tűnik, hogy mégis Spinoza nevének túlsúlya jellemzi a szöveget. Az ok az, hogy Schlegel szerint Spinoza objektivitása révén „mindenfajta egyéni miszticizmus” általános alapja lehet, és mivel munkái formailag nem költőiek, így annál inkább kidomborodik belőlük a „poézis ősforrása”, a „realizmus misztériuma”. Vö. Schlegel, Friedrich: Beszélgetés a költészetről. I. m. 364., 368.

23 I. m. 367.

24 Novalis: *Virágpor*. I. m. 16. (15. frag.)

25 Nigg, Walter: *A misztika három csillaga. Eckhart–Suso–Tauler*. 107–110.

26 Szélesebb körben csak a koraromantikusok halála után, a 19. század közepén válik ismertté Eckhart személye és munkássága. I. m. 111–112. Annyi bizonyosnak látszik, hogy Eckhart nem hatott *közvetlenül* a koraromantikusokra, mivel sem Novalis, sem Schlegel nem számol be a szerző ismeretéről, holott rendszeresen tudósították egymást olvasmányélményeikről. Természetesen ez nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy tudtak a mesterről, legfeljebb nem foglalkoztak vele, hiszen a kortársnak tekinthető Hegel kifejezetten afirmatív módon viszonyult Eckharthoz. Vö. Bányai Ferenc: Eckhart hatása. In:

mégis jelen volt a kor gondolkodásában, sőt a misztikus hagyomány legfontosabb tételei szinte kivétel nélkül eckharti ihletettségűek. Nem olyan meglepő tehát, hogy Novalis megállapítására nagyon emlékeztető nyomokat találunk Eckhartnál is: ő volt az, aki meghirdette a befelé fordulás programját, elindította a misztikus hagyományt a belső felé vezető úton.²⁷ Ennek a megközelítésnek a célja az Istenhez való közel kerülés az önmagunkban való elmélyedés által, amely viszont egy metafizikailag problematikus Én-t feltételez.

Ahhoz, hogy lélekben közel kerülhessünk Istenhez, ki kell üresíteni magunkat, mintegy semmivé kell válnunk.²⁸ Isten a létezők felől nézve maga a semmi, ezért egyedül a lélek ürességében születhet meg a Logosz:

Aki azonban a semmivel beszél Istenről, találóan beszél róla. Ha a lélek az egybe érkezik, és eljut önmaga teljes elvetéséig, Istenre úgy talál, mintha a semmiben lenné meg. Egyszer egy embernek úgy tűnt, mintha álmában – s ez éber álom volt – terhes lett volna a semmitől, mint egy asszony egy gyermekkel. Ebben a semmiben pedig Isten született meg, ő volt a semmi gyümölcse.²⁹

A Logosz születése azonban nem merül ki Jézus egykori testet öltésében, mivel Isten Igéjének folyton meg kell születnie az individuum lelkében.³⁰ Az Énnak, hogy ezt a célját elérje, a kiüresítés mellett igyekeznie kell meg is ismernie önmagát mint *semmi*t, de ez korántsem könnyű, hiszen mindig fellép *valami*, ami elvonja a figyelmet. Eckhart ezzel összefüggésben önmagunk megismerésének episztemológiai lehetőségfeltételeit is boncolgatja:

Ha pedig az ember egy képet ily módon fogad be, akkor annak kívülről, az érzékeken keresztül kell behatolnia. Ezért semmi sem olyan ismeretlen a lélek számára, mint éppen önmaga. Így hát [...] a lélek önmagáról képet

Eckhart mester: *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*. Budapest, Kairosz, 2010. 45.

27 Nigg, Walter: i. m. 84.

28 Meister Eckhart: A semmi meglátásának gyümölcseiről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000. 181.

29 I. m. 181.

30 Meister Eckhart: Az örök születésről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. 91-92.

sem alkotni, sem másolni nem tud. Ezért nem tudja semmivel sem megismerni magát. [...] Semmiről nem tud oly keveset, mint önmagáról, s ennek oka éppen a közvetítő hiánya.³¹

Ahhoz, hogy a lelket, s ezáltal Istent, megismerhessük, el kell vetni minden közvetítőt, eszközt és képet, és a közvetlen üresség alapját kell fellelni a lélekben, amely maga Isten.³² Egészen különös, hogy az eckharti szöveghelyek, kontextusukból kiragadva, akár koraromantikus megjegyzéseknek is tűnhetnének, hiszen az Én paradox, kiemelt fontosságú semmissége ebben az áramlatban is megjeleNIK. Nagy a kísértés, hogy a két szöveghagyomány releváns textusait együtőlvas-suk.

Novalis *Fichte-stúdiumok* címet viselő hátrahagyott jegyzeteiben az Én identikus ürességének gondolata több ponton visszaköszön. A leginkább explicit formában ez így hangzik: „Nem annyiban *vagyok*, amennyiben tételezem magam, hanem amennyiben megszüntetem magam. Nem vagyok, amennyiben magamban vagyok, amennyiben magamat magamra alkalmazom.”³³ Óvatosan kell azonban bánni az analógiával, ugyanis minden hasonlóság ellenére egészen más az alapvetése és a filozófiai a hátere a korreláló idézeteknek. Novalis-nál döntően a reflexió összetett és ellentmondásos természete vezet ezekhez a kijelentésekhez. Annak ellenére, hogy a vonatkoztatásként felfogott reflexió mellé bevezeti az érzés fogalmát, amely alatt egy nem tételező, vonatkozás nélküli közvetlenséget kell érteni,³⁴ a reflexiónak továbbra is kiemelt jelentőséget tulajdonít, szemben a közvetlenséget hirdető Eckhart mesterrel.³⁵ Manfred Frank egy tanulmányában igyekezett tisztázni a novalisi reflexió sajátos jelentését, leválasztva azt a kortársak releváns elképzeléseiről. Szerinte a reflexiót Hardenberg munkáiban tükröződés-ként kell felfogni: tehát a reflexió mindig az elvételben találja meg célját, ahogyan a tükör mindig felcseréli a jobb és a bal oldalt.³⁶ Az abszolútum megközelíthetősége is ebből az „ordo inversus”-nak nevezett elgondolásból érthető meg: az intellektuális szemlélet abszolútumra irányultságában csak mint elvétettet veheti

31 Meister Eckhart: A lélekben megszülető szóról. Ford. Schneller István. In: Mesiter Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. 203.

32 I. m. 203-205.

33 Novalis: *Fichte-stúdiumok*. Ford. Papp Zoltán. *Gond*. 1998, 17, 33.

34 I. m. 18-19.

35 Természetesen Eckhart esetében nem jelenhet meg a Novalis-nál szereplő reflexió fogalom: a motívumbeli szimmetria itt csak a közvetlenség-közvetettség ellentétére redukálódik.

36 Frank, Manfred: A koraromantika filozófiai alapjai. Ford. Mesterházy Balázs. *Gond*. 1998, 17, 70.

figyelembe azt, de ezzel reflexív mozgásának intencionális tárgyává is teszi; tehát a korlátozottól a korlátlan, az Éntől az igazi Egy felé tartó látszólagos mozgást detektálhatunk ebben az esetben. Novalis a megoldást a reflexió negációjának tartott iterációjában leli meg, a reflexió reflexiója nyitja majd meg az utat a léthez.³⁷ A reflexió és az érzés kettőse is beíródik a tükröződés logikájába, ahogyan az őket leképező anyag-forma oppozíció is, s így jutunk majd el az önmagát megszüntető tételezés gondolatához.

Látható, hogy egészen más a két koncepció háttere és célkitűzése, mégis a hangsúlyos pontokon fontos hasonlóságokat találunk: ilyen az elvesztésben feltárló abszolútum gondolata, az érzés közvetlenségének hangsúlyozása (még ha ez Novalisnál szorosan egybe is fonódik a reflexióval), illetve a létezés és a semmi különös, állandó helyérték-váltása. Novalisnál az első reflexió elvétí az abszolútumot, és ekkor az elvétett tárgy helyén megjelenik a „valami”;³⁸ ahogyan Eckhartnál is a semmiként aposztrofálható abszolútum megismerését a létező „valamik” akadályozzák meg. Schlegel Én-koncepciója is analógiát mutat az eckharti gondolatvilággal: azáltal, hogy az Énbe oltja az őskáoszt, azt teljességgel ellentmondásossá teszi, egyszerre végessé és végtelenné.³⁹ Ez a belső, oszcillatív feszültség nem redukálható a kereszténység hagyományosan megosztott emberképére, ahogyan Eckhart és követőinek „belső ember - külső ember” megkülönböztetése is több az intelligibilis és az érzéki kettőségénél: Eckhartnál egy egymást átható, egymásba folyton átjátszható, bizonytalan polaritású ellentét a belső és külső dichotómiája. A lényegi alapot mindenképpen nélkülöző, felszíninek ható hasonlóságok száma és azoknak a vártnál nagyobb következetessége felveti a kérdést, hogy vajon beszélhetünk-e mégis valamiféle összefüggésről a két gondolkodási mód között.

Az analógiák nem merülnek ki az Én problémájában, még ha feltehetően éppen az teszi lehetővé az összetartást; a világhoz való viszonyulásban is tetten érhető az egészen sokrétű összeérés. Eckhart egyik prédikációjában a *Lukács evangéliumában* található, a Jézust vendégül látó Márta és Mária történetét elemzi. Szemben a szokásos értelmezéssel, amelyben a sürgő-forgó Mártát a *vita activa*, a Jézust ámulattal hallgató Máriát pedig a *vita contemplativa* allegóriájaként értik, s ezáltal már a szemlélődő életmód elsőbbségét is feltételezik, Eckhart a tevékeny Mártát állítja elének ideálként.⁴⁰ Jézus látszólag feddő kijelentését rejtett dicséretként fogja fel: voltaképpen megnyugtatja Mártát, hogy Mária nem fog elveszni a

37 I. m. 72.

38 Novalis: Fichte-stúdiumok. 20-21; 33; 37; 39.

39 Frank, Manfred: i. m. 91.

40 Meister Eckhart: A cselekvő és a szemlélődő életéről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. 115-116.

szemlélődésben, hiszen rálépett arra az útra, amely majd a cselekvő élethez vezet, s amelyen már Márta is jár. Eckhart számára a munkával szembeállított *foglaltosság*, amely során „az ember saját benső mivoltából ésszerű körültekintéssel szorgoskodik”, lesz a mintaértékű életvitel kulcsa.⁴¹ Ezt a felfogást nem azonosíthatjuk a tisztán cselekvő életmóddal, hanem inkább egy, a világot átszellemítő attitűdként értelmezhetjük.

Ezen a ponton egy újabb analógia nyílik meg, hiszen az ilyen módon elgondolt cselekvés sokban hasonlít Novalis a világ romantizálására irányuló tervével. Bár utóbbi esetében egy alapvetően poétikus struktúrájú tevékenységről van szó, nem merül ki egyféle költői gyakorlatban, hanem azt inkább a világ átszellemesítéséként célszerű felfogni, egy akár misztikusként is artikulálható gyakorlatként; hiszen Novalis számára az igazi költő egyben mindig pap is.⁴² Ez az attitűd természetesen alapvetően befolyásolja a környezet észlelésének módját: *A szaiszi tanítványok* című művében a szubjektum feladata a természet titkainak megfejtése. A misztikumot okkultista utalásokkal tarkított, böhme-i világot idéző szöveg középpontjában az az elgondolás áll, miszerint a természeti létezők mindegyike egy hieroglifa, egy olyan nem-nyelvi jelentő alakzat, amely csak a természet egészéből tekintve nyeri el értelmét. Ez az Egész a természeti entitások kusza, összeszővődő egysége, az egyes létezők közötti totális indifferencia világa.⁴³ Novalis szerint a világot akkor vagyunk képesek megfejtetni, ha kiiktatunk belőle minden szétválasztó különbséget. Eckhart is a differenciálatlanság felől nézve gondolja elképzelhetőnek a voltaképpen megismerést. *A nemes ember* című munkájában megkülönbözteti az alkonyi ismeretet a hajnali ismerettől:

Mármost a mesterek ezt mondják: amikor magunkban a teremtmény mivoltot ismerjük meg, az »alkonyi ismeret«, ebben a teremtményeket a sokféleség és különbözőség képeiben látjuk. De amikor a teremtményeket Istenben ismerjük meg, az a »hajnali ismeret«, amelyben a teremtményeket bármely különbözőségtől mentesen, képek és hasonlatosságok nélkül abban az egyben látjuk, ami maga Isten.⁴⁴

A megismerésnek ez utóbbi, kitüntetett módja nagyban emlékeztet a novalisi koncepcióra. Természetesen ennek az analógiának is megvannak a maga korlátai.

41 I. m. 118.

42 Novalis: *Virágpor*. I. m. 20. (71. frag.)

43 Vö. Novalis: *A szaiszi tanítványok*. Ford. Magyar István. *Vulgo*. 2002, III, 1, 214-215.

44 Eckhart mester: *A nemes ember*. Ford. Bányai Ferenc. In: Eckhart mester: *Az értelem fénye*. 433.

Ennek alátámasztásához elég Friedrich Schlegelre hivatkozni, akinek egyik töredékét, amelyben a gondolkodó ember festői fényviszonyairól értekezik, akár a hajnali ismeret ironikus olvasataként is felfoghatnánk.⁴⁵

Szembeötlő hasonlóság lehet még a koraromantika és misztika között a vágyódás szerepének felértékelése. A vágy célja ugyan a két esetben nem azonos, ám mivel eleve elérhetetlen annak tárgya, mindkét szellemi áramlat számára magán a folyamaton van a hangsúly, s így a vágyakozás szerkezeti felépítése nem sokban tér el egymástól a koraromantikában és a német misztikában. Ilyen analóg mozzanat lehet például a vágy teremtménye általi blaszfémikus tendálás az isteni szerepkör felé. Böhme következő mondatait akár egy koraromantikus szerző is írhatta volna:

Az alaptalan mélység örök semmi, de örök kezdetet ébreszt: vágyat. Mert a semmi vágy valami után. S mégis, nincs semmi, ami valamit ad; hanem a vágy maga az adása annak, ami viszont semmi, hanem sóvárgó vágy csupán. És ez a mágia ősalapota, amely ott terem magában, ahol nincs semmi. A semmiből készít valamit, de ezt csak benne magában, hiszen e vágy szintén semmi, merő akarat csupán.⁴⁶

A mágia egy szubsztancia nélküli, „sóvár” állapotot jelöl, amely magában hordozza a megismerhetetlen megismerésére törő akaratot.⁴⁷ A vágy teremtménye jellegzetes azonosulási pont a két áramlat között, amely a koraromantika középkor-kultuszában is lecsapódik: mindkét korszakot áthatja a gótikus jellegű törekvés.⁴⁸ Novalis számára a középkor a vágyódás eminens időszaka, amelyben az élet olyan zárandokút vagy hadjárat, amely a vágyott felé vezet.⁴⁹

Szó esett már róla, hogy a *Beszélgetés*ben Schlegel megadja a keresztény misztika koraromantikus érvényességének határát, a mítoszt. Schlegel számára a mítosznak azért van jelentősége, mert úgy gondolja, hogy ez a forma alkalmas lenne

45 August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: Athenäum töredékek. Ford. Tandori Dezső. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. 322. (308. frag.)

46 Böhme, Jakob: *Mysterium Pansophicum*, avagy a Földi és Égi Misztérium igaz ismeretése. Ford. Isztray Botond. In: Böhme, Jakob: *Földi és Égi Misztériumról*. Budapest, Helikon, 1990. 43.

47 Böhme, Jakob: *Sex puncta mystica*, vagy az alábbi hat pont rövid magyarázata. Ford. Isztray Botond. In: Böhme, Jakob: *Földi és Égi Misztériumról*. 63.

48 Nigg, Walter: *A misztika három csillaga*. 73.

49 Novalis: *Himnuszok az éjszakához*. Ford. Rónay György. In: Novalis: *Himnuszok az éjszakához. Válogatott versek*. Budapest, Magyar Helikon, 1974. 10., 19.

a világ szép, kaotikus természetének ábrázolása,⁵⁰ még hozzá úgy, hogy nem iktatja ki a diffúz elemek ellentmondásosságát. A misztika totális affirmációja lezárna ezt a széttartó játékot. Schlegel katolizálása előtt azonban a misztikához csak mint poétikai vagy metodológiai mintához nyúlt: a paradoxonokban való gondolkodás és az allegorikus beszédmód affirmálható minőség volt számára, ezért is gondolta Böhmet elsősorban nagy költőnek.⁵¹ Ezzel szemben Novalisnak mindvégig fontos volt a misztikusoknál is megjelenő gondolatiság tartalmi aspektusa, ugyanakkor a mitologikus gondolkodásban rejlő lehetőségek is érdekelték. A *Virágpor*ban mintha felbukkanna ott a probléma, ahol az igazi vallás antinómiájáról beszél, amelyben panteizmus és monoteizmus együttesen van meg.⁵² Schlegelnél ezzel szemben a dichotómia a politeizmus és monoteizmus között állt fenn, mert nála nem a jelenségek jelentő volta kapott hangsúlyt, hanem a többelvűség. Novalis a maga ellentétét nem látja megoldhatatlannak: „ha a monoteizmus közvetítőjét a panteizmus középvilágának (*Mittelwelt*) közvetítőjévé tesszük, és a panteizmus közép-világát e köré rendezzük el. Így a kettő egymást, bár különböző módon, de mégiscsak szükségessé teszi.”⁵³ Ez a strukturális elgondolás egy szemléletben próbálja elrendezni a széttartó tendenciákat.

Friedrich Schlegel és Novalis filozófiájában a misztikus szerzők munkássága voltaképpen nem képez igazi inspirációs közeget, szemben például a kortárs Schellinggel, akire Jakob Böhme döntő hatást gyakorolt, és aki lehetséges előképként merült fel teóriáinak kialakításakor.⁵⁴ Érthető, hogy miért nem integrálódott a misztika a koraromantikába: alapvetésüket tekintve végső soron mást mondanak. Az említett koraromantikusok esetében, mint már szó esett róla, inkább utólagos afirmációról beszélhetünk: ők maguk ismerték fel a hasonlóságokat a tárgyalt misztikusok elgondolásai és saját koncepciójuk között. Ez az összefüggés ismételten a történeti analogizálás kényes kérdéséhez vezet minket: vajon mennyiben állíthatóak párhuzamba a késő középkor és a 18-19. század fordulójának lényegileg különböző eseményei? Amennyiben elfogadjuk, hogy Eckhart mester misztikusnak nevezhető szövegei képezik a titkos origóját minden esetünkben felmerült misztikus írásnak, úgy az ő skolasztikus gyakorlattól való részleges elmozdulását leírhatjuk úgy is, mint bizonyos strukturális jegyekkel meghatározható paradigmátikus váltást. Ez a minta értékű szétválás pedig sok szempontból hasonló vonásokkal bír, mint a koraromantika kanti-fichtei alapoktól

50 Schlegel, Friedrich: Beszélgetés a költészetről. I. m. 362.

51 Schlegel, Friedrich: Eszmék. I. m. 508. (120. frag.)

52 Novalis: *Virágpor*. I. m. 20. (74. frag.)

53 I. m. 20.

54 Vö. Weiss János: Az éstől a szellemhez való átmenet. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 2011, LV, 3, 89. sk; Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2005. 89. sk.

való elmozdulása. A szisztematikus igényű alapvetéstől az abszolút közvetlenségére irányuló vágyig tartó mozgás lehetne a szerkezeti hasonlóság a két irányzat között. Persze, mindig kérdésként merül fel, hogy mennyiben tartható egy ilyen hasonlóság a nyilvánvaló filozófiatörténeti különbségek ellenére, még ha magát a párhuzamot az érintett felek egyike állapította is meg.

Irodalom:

Bányai Ferenc: Eckhart hatása. In: Eckhart mester: *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*. Budapest, Kairosz, 2010.

Böhme, Jakob: Mysterium Pansophicum, avagy a Földi és Égi Misztérium igaz ismertetése. Ford. Isztray Botond. In: Jakob Böhme: *Földi és Égi Misztériumról*. Budapest, Helikon, 1990.

Böhme, Jakob: Sex puncta mystica, vag az alábbi hat pont rövid magyarázata. Ford. Isztray Botond. In: Jakob Böhme: *Földi és Égi Misztériumról*. Budapest, Helikon, 1990.

Eckhart mester: A nemes ember. Ford. Bányai Ferenc. In: Eckhart mester: *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*. Budapest, Kairosz, 2010.

Eckhart, Meister: A cselekvő és a szemlélődő életről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000.

Eckhart, Meister: A lélekben megszülető szóról. Ford. Schneller István. In: Mesiter Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000.

Eckhart, Meister: A semmi meglátásának gyümölcseiről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000.

Eckhart, Meister: Az örök születésről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000.

Flasch, Kurt: *Eckhart mester. A „német misztika” születése az arab filozófia szelleméből*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest, Európa, 2011.

Frank, Manfred: A koraromantika filozófiai alapjai. Ford. Mesterházy Balázs. *Gond*. 1998, 17.

Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai, 1977.

Just, August Coelestin: Friedrich von Hardenberg. In: Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975.

Mayer, Paola: *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1999.

Nigg, Walter: *A misztika három csillaga. Eckhart-Suso-Tauler domonkos misztikusok*. Ford. Midling Andrea. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 1999.

Novalis: A kereszténység, avagy Európa. Ford. Horváth Géza. In: Szénási Éva (szerk.): *Elméletek az európai egységről. Válogatás az Európa-gondolat történetéből*. Első kötet. Budapest, L'Harmattan, 2002.

Novalis: A szaiszi tanítványok. Ford. Magyar István. *Vulgo*. 2002, III, 1.

Novalis: An Ludwig Tieck in Jena, 23. Februar 1800. In: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975.

Novalis: Bibliographische Notizen XII. In: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975.

Novalis: Fichte-stúdiumok. Ford. Papp Zoltán. *Gond*. 1998, 17.

Novalis: Himnuszok az éjszakához. Ford. Rónay György. In: Novalis: *Himnuszok az éjszakához. Válogatott versek*. Budapest, Magyar Helikon, 1974.

Novalis: Tieckhez. Ford. Rónay György. In: *Novalis és a német romantika költői*. Budapest, Európa, 1985.

Novalis: Virágpor. Ford. Weiss János. *Műhely*. 1997, XX, 2.

Schlegel, August Wilhelm és Schlegel, Friedrich: Athenäum töredékek. Ford. Tandori Dezső. In: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980.

Schlegel, Friedrich: An Novalis in Freiberg, den 2. Dezember 1798. In: Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975.

Schlegel, Friedrich: Beszélgetés a költészetről. Ford. Tandori Dezső. In: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980.

Schlegel, Friedrich: Eszmék. Ford. Tandori Dezső. In: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980.

Simon Ferenc: Aforizmák Hegel „Wastebookjából”. *Különbség*. 2011, XI, 1.

Vieweg, Klaus (szerk.): *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2009.

Weiss János: Az észtl a szellemhez való átmenet. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011, LV, 3.

Ronkay Margit:
Objektív vs. személyes tudás
A tudásra jutás és igazolás kérdése Polányi Mihály filozófiájában

Jelen tanulmány fő célkitűzése annak vizsgálata, hogy a Polányi Mihály által meghatározott igazságfogalom mennyiben ütköztethető más igazságfogalmakkal, nevezetesen az igazság koherencia, korrespondencia-elméletével, illetve a Tarski-féle szemantikai elképzeléssel. Továbbá az összehasonlítások eredményeként az is célja jelen írásnak, hogy elemezze annak lehetőségét, hogy a dichotómiákon túl felállítható-e más kapcsolat ezen elgondolások között.

1. A Polányi Mihály által definiált igazságfogalom

Elsőként a Polányi-féle igazságfogalom kerül ismertetésre. Eszerint igazság mindaz, ami kapcsolatot teremt a valósággal. A valóság azonban nem mint véges dolgok örökvényű tárháza jelenik meg Polányi elgondolásaiban, hanem számára a valóság előreláthatatlan megnyilatkozásokkal van definiálva. Ezt Polányi így fogalmazza meg: „Azon meggyőződés hívének vallom magam, hogy létezik a megismerés számára fokozatosan hozzáférhető külső valóság, és minden igazi megértést értesülésnek tekintek erről a valóságról, amely – lévén valóságos – még végtelenül sok váratlan megnyilvánulásban tárulhat fel elmélyülő megértésünk előtt.”¹ Továbbá: „A valóság általam adott definíciója – valóság az, ami még ki-meríthetetlen módokon nyilvánulhat meg – magában foglalja, hogy a valóságra vonatkozó bármely tudásban jelen van az *anticipációk meghatározatlan köre*.”²

Tehát Polányi realista, egyetlen valósággal teremhet mindenki egyéni szempontok szerint kapcsolatot. Továbbá valóságosként definiálja mindazt, amely ki-meríthetetlenül és egyben még elképzelhetetlen módokon tárja fel magát a jövőben. Az igazság ebben a rendszerben pedig nem más, mint az előbbiek értelmében vett valósággal való kapcsolat, eme valóság egy aspektusának megjelenítése.

1 Polányi Mihály: *Filozófiai írásai I.* Szerk. Nagy Endre, Újlaki Gabriella. Ford. Beck András, Lapos Ágnes, Mezei György, Székely László, Unoka Zsolt, Wessely Anna. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1992, 231. (Továbbiakban: *Filozófiai írások I.*)

2 *Filozófiai írások I.* 160.

Az igazág Polányi Mihály számára nem állandó, változatlan jellegű, nem konstans, hanem dinamikus. A valóság előreláthatatlan megnyilatkozásai az igazságban is változásokat kell, hogy eredményezzenek, hiszen különben megszűnne a kapcsolat. Ahogy egyre jobban feltárul a valóság, úgy lesz egyre igazabb és igazabb az erről való tudásunk. Továbbá a dinamikus igazságfogalom abból az elgondolásból is következik, ha úgy gondolunk az igazságra, mint valóságos dologra. Ekkor a valóság definíciójából következően, az igazságnak, ha valóban valóságos, még előre láthatatlan megnyilvánulásokkal kell igazolnia valóságosságát.

Az igazabbá válás lehetőségéről Polányi maga így ír :

Teljesen általánosan azt lehet mondani, hogy ha egy elméletet mint önmagában racionális elméletet ünneplünk, ezáltal voltaképp profetikus erőt tulajdonítunk neki. Abban a reményben fogadjuk el, hogy kontaktust teremt a valósággal, vagyis amennyiben tényleg igaz, az eljövendő századokban megalkotói által nem is álmodott módokon mutatja majd meg igazságát.³

Polányi igazságfogalmának bővebb kifejtéséhez szükséges ismertetni a tudásról szóló alapvető elképzeléseit. Ezekre az alapokra építve lehet majd bővebben kibontani az igazságról, mint igaz tudásról alkotott koncepcióját. Polányi számára bármely tudást három összetevő alkot, az úgynevezett hallgatólágos triász. E három összetevő a következő: fokális figyelem, járulékos figyelem és integráció – a két figyelem közötti kapcsolat. A fokális figyelem tárgya lehet valami érzékszervileg tapasztalható: az, amire figyelünk, az, amit vizsgálunk, de lehet kevésbé megfogható, pl. a kutatási problémánk, amit meg akarunk oldani. A fokális figyelem tárgya mindaz, ami figyelmünk fókuszában áll. A fokális figyelem tárgyára valahonnét, valamiken keresztül figyelünk, mindazon keresztül, ami járulékos figyelmünket alkotja. A járulékos figyelem nem egyenlő a tudattalannal vagy a tudatalattival. A járulékos kifejezés arra utal, hogy nincs a fókuszunkban az adott tudás szempontjából, hallgatólágosan járul hozzá az adott tudáshoz. Mindaz, ami járulékos egy adott tudásra nézve sok esetben akár explicitté is tehető, bár korántsem mindig. Azonban az explicit állapotra váltás egyúttal azt is jelenti, hogy a vizsgált tudásrész figyelmünk fókuszába kerül, és így elveszti járulékos pozícióját. Ekkor már nem az eredetileg vizsgált dolog tudásáról beszélünk, hanem egy új tudásról, új fokális és új járulékos elemmel. A fokális és járulékos

3 Polányi Mihály: *Személyes tudás I.* Ford. Papp Mária. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1994. 22. (Továbbiakban: *Személyes tudás I.*)

elemet az úgynevezett integráció kapcsolja össze. Az integráció mindig személyhez kötött és hallgatólagos, sohasem tehető explicitté. Egy személy tudja csak a járulékos elemeket fokális egésszé összeintegrálni, ám ezt elmondani, explikálni nem képes. Az integráció ellenpárja az analízis, egy adott integráció megtörése. Polányi szerint a valóság egy adott aspektusának megértése az integráció és analízis folyamatának folyamatos váltakozása mentén mélyül el.

A tudás elsajátítása ezekből következően nem explicit alapú (bár természetesen ez egyáltalán nem nélkülözhető, csak nem 100% alapon felelős a folyamatért) csak ellesve egy mestertől, mesterünktől, bízva abban, hogy ő valóban tudással rendelkezik, ezt a tudást először még csak, mint valami értelmetlen folyamatot leutánozva tanuljuk, mindaddig, amíg egyszer csak megtörténik számunkra is az integráció, megszületik számunkra is a tudás. Vagy, ha nem tanulással sajátítunk el egy tudást, hanem egy kutatási folyamat során, azaz abban a pozícióban vagyunk, hogy számunkra állhat össze elsőként egy új tudás, egy új integráció, akkor is a bizalomnak ugyanúgy kiemelten fontos szerepe lesz a folyamatban. Bízunk abban, hogy munkánk eredményes lesz, hogy amit a kutatás elején még csak sejtünk, az valóban valóra válhat, bár lehet, hogy csak évek hosszú és fáradtságos munkája nyomán. Mindezekből az is kiderül, hogy Polányi számára szerkezetileg nincs különbség tudás és megismerés között, számára a kettő közötti különbség pusztán fokozati kérdés. Továbbá - itt nem elemezve részletesen - Polányi nem csak a tudásra vagy a megismerésre alkalmazza a hallgatólagos triász szerkezetét, hanem a készségek, eszközök használatára, vagy a nyelvhasználatra is.

Folytatva a hallgatólagos triász által meghatározott szerkezet elemzését, kiemelhető, hogy a bizalomnak kiemelt szerepe van ebben a struktúrában: bármely tudás megszerzéséhez szükséges és hangsúlyosan személyhez kötött. Ám Polányi ennél tovább megy, nem csak a tudás elsajátítását kapcsolja a bizalomhoz, hanem annak a megállapítását is, hogy ez a folyamat mikor ért célba. Szerinte saját magunk állítunk fel kritériumokat, amiket saját magunk is értékelünk ki. Az integráció létrejöttének elismerése, ahhoz a személyhez van kapcsolva, aki elindította az integráció létrejöttével végződő folyamatot. Ez paradoxonnak tűnik és pusztán szubjektív tudásnak. Mielőtt azonban a szubjektívizmus kérdésének vizsgálatára kerülné a sor, még egy dologra ki kell térni Polányi tudásfogalmával kapcsolatban. Ez pedig az, hogy Polányi számára minden tudás hit (*belief*)⁴ alapú. Nem vallási értelemben, hanem abban az értelemben, hogy az integráció értékelése járulékos és fokális között az illető személy elképzelésén, és ilyen értelemben a hitén, vélekedésén múlik. Ebből pedig az következik,

4 A hit kifejezés használatával igazodom a Polányi fordítások bevett terminológiájához. – R. M.

hogy a tudás, állításaink igazolása nem lehet pusztán racionális, teljesen explicit alapú, mivel ekkor az integrációról, amely pedig meghatározó eleme a tudásnak, nem lennének képesek számot adni. Ezért Polányi szerint a tudások végső igazolása ahhoz a mondathoz konvergál, azzal alapozzuk meg végső módon tudásunkat, hogy 'mert így hiszem'.

Jogos azonban a kérdés, hogy akkor a tudást mi menti meg a merő szubjektívizmustól? Polányi válasza erre az elköteleződés sémájának bevezetése lesz.⁵ Egyfelől az elköteleződés személyes aktus, amelyről Polányi így ír: „Az, ami a személyes tudást megóvjá attól, hogy pusztán szubjektív legyen, az elköteleződés aktusa, annak teljes struktúrájában. Az intellektuális elköteleződés felelősségteljes döntés, alá van rendelve annak, amit jó lelkiismerettel igaznak tartok.”⁶

Ugyanakkor Polányi számára nem csak az alapos körültekintés, az igaz lelkiismeret áll szemben a szubjektívizmussal, hanem az a kapcsolat, amely az igaz tudást a valósággal összeköti. Azzal a valósággal, amely mindenki számára hozzáférhető.

Egy empirikus állítás annyiban igaz, amennyiben megmutatja a valóság egy aspektusát, azét a valóságét, amely jórészt rejtve van előttünk, *és ezért megismerésünkől függetlenül létezik*. Minden tényállítás szükségszerűen univerzális intenciót hordoz, mert valami olyat próbál mondani arról a valóságról, amelyről hisszük, hogy megismerésünkől függetlenül létezik, ami igaz. *Az az igényünk tehát, hogy a valóságról beszéljünk, elkötelezettségünk külső lehorgonyzása egy tényállításba.*⁷

Tehát tudásunk nem lesz szubjektív, mivel univerzális intenciót hordoz, a valóságról tesz megállapítást. Ez az univerzális intenció az, amely megszünteti a szubjektívizmusból fakadó esetlegesnek tűnő választási lehetőségeket és ösztönöz a valósággal való igazi és egyedi kapcsolat megteremtésére.

5 Ez nem a Robert B. Brandom-féle elköteleződés-fogalom, amely főként következtetésekkel, következményekkel kapcsolatban értelmezhető. Polányi számára az elköteleződés bármely tudáshoz szükségszerűen a kezdetektől hozzátartozik. A Polányi-féle rendszerben a következtetések levonásának gyakorlására is mint tudásra tekintünk, amely nem jöhet létre elköteleződés nélkül.

6 *Személyes tudás I.* 121.

7 Polányi Mihály: *Személyes tudás II.* Ford. Papp Mária. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1994. 113. (Továbbiakban: *Személyes tudás II*).

Míg a szóban forgó választási lehetőségek teret nyitnak az önkéntes, ego-centrikus döntéseknek, az univerzalitás iránti vágy konstruktív erőfeszítésre sarkall és addig szűkíti a mérlegelési lehetőségeket, míg a döntést hozó ágens úgy nem érzi, hogy nem tehet másként. *A szubjektív személy szabadságát, hogy azt tegye, ami neki tetszik, legyőzi a felelősségteli személy szabadsága, hogy azt tegye, amit tennie kell.*⁸

Az igazság univerzalitása az állításban tehát, mint intenció jelenik meg. Az univerzális intenció értelmezésére sok példa hozható. Ezek közül egy a tudomány példája. Itt egy új tudományos eredmény igaznak történő elfogadása az adott szakterület tudósai között lefolytatott viták eredményeként jön létre. Azaz olyan személyek közötti viták eredményeként, akiknek hasonló a szakterülete, akik a valóságnak ugyanarra a területére látnak rá. Nem kell mindenkit, az egész tudományt meggyőzni, mert ha az adott szakterületen megszületik a konszenzus, akkor – valószínűleg – a más szakterületekhez tartozó tudósok is átveszik majd ezt az új eredményt, kezdve a területtel szomszédos szakterületekkel, és folytatva az átadást a további szomszédos területeknek. Ez egyben a tudományban működő bizalmi háló illusztrálása is. Tehát Polányi szerint bármely ember – bármely tudós – szakterülete, hozzáértése véges, a számára adott területen kompetens megismerő más területeket illetően pedig bízik abban, hogy mások az ő szakterületeiken hasonlóan körütekintően járnak el. Tehát az univerzális intenció egy szűkebb körben hozzáértő meggyőződések esetenként szenvedélyes vitájaként jelenik meg, míg a kör tágulásával egyre inkább a bizalom veszi át a meghatározó szerepet. Ez az elképzelés nem csak a jelenre, hanem a múltra is vonatkozik. Hihetünk, támaszkodhatunk a múlt eredményeire, mivel azt gondoljuk, hogy az elődök állításaikat univerzális intencióval hozták meg az elköteleződés sémáján belül.

Az elköteleződés sémája azonban nem biztosít tévedhetetlenséget, a tévedés lehetősége mindig fennáll. Polányit idézve:

Minden valósággal kapcsolatos meggyőződésnek szükségszerű eleme a tévedés lehetősége, s ha emiatt a kockázat miatt visszavonnánk hitünket, megszakítanánk minden kapcsolatot a valósággal. Egy kompetens bizalmi aktus eredménye személyenként kétségkívül más és más lehet, de mivel a különbségek nem az egyének önkényességéből származnak, mindegyik jogosan tartja fenn univerzális intencióját. Mivel mindegyik azt reméli,

8 *Személyes tudás II.* 110.

hogy sikerült megragadnia a valóság egy vonatkozását, mindannyian remélhetik, hogy eredményeik végül egybe fognak esni, vagy ki fogják egészíteni egymást.⁹

Ezt a kockázatot azonban Polányi szerint vállalnunk kell, illetve nincs mód a kikerülésére. Bizonyos értelemben azonban csökkenthetjük. A tudomány példájára, nevezetesen pedig a tudományos vitákra visszautalva azt látjuk, hogy egy egyén munkája nyomán megszülető új eredményt ugyanis a tudományos közösségnek jóvá kell hagynia. Hiába gondolja egy kutató, hogy igaz tudáshoz jutott, ha a tudományos közösség ezt nem hagyja jóvá. Az univerzális intencióval állított állítás, ha nem is mindenkit, de az adott tudományos közösséget igenis meg kell, hogy győzze. Az adott tudományos közösség egyetértése jelentős garancia arra, hogy valóban igaz jött létre.

Az igazabbá válási folyamat keretet nyújt Polányi relativizmussal kapcsolatos elgondolásának kifejtésére. Ez a folyamat ad lehetőséget annak a megfigyelésnek az értelmezéséhez, hogy a világban adott dologról különböző állításokat fogalmaznak meg, miközben a Polányi-féle univerzum egyedüli, tehát csak egy igazságról lehet beszélni egy adott dolog kapcsán. Azonban az igazabbá válási folyamat kitágítja a keretet az azonnali igazság eldöntése kérdésében, hiszen lehet, hogy a jövőben egy adott állítás, elmélet későbbi és egyben igazabb változata már nem lesz ellentmondásban más elképzelésekkel, vagy az is kiderülhet, hogy nem is ugyanarra a dologra vonatkozó versengő állításokról, elméletekről van szó.

Összefoglalva, egy igaz állítás a valóságra vonatkozik – arra a valóságra, amely még előreláthatatlan módokon fog megnyilvánulni – ugyanakkor személyes integráció aktusa révén kerül kinyilvánításra. Tehát Polányi összekapcsolja a valóságra vonatkozó objektív pólust a személy szubjektív pólusával. Ez az összekapcsolás az elköteleződés sémájában jön létre, és az ebben a sémában megfogalmazott állításokat nevezi Polányi – túlmutatva a szubjektív-objektív dichotómián – személyesnek.

2. A Polányi-féle igazságfogalom összehasonlítása az igazság koherencia- és korrespondencia- elméletével, valamint a Tarski-féle szemantikai elképzeléssel

Az igazság Polányi-féle megfogalmazásának bemutatása után nézzük meg, hogy ez az elgondolás hogyan viszonyul más igazság-megfogalmazásokhoz.

9 *Személyes tudás II.* 120.

Elsőként nézzük az igazság koherencia elméletét. Eszerint igaz az a tudás, amely koherens egy állításhalmazzal. A koherencia-elméletnek több alelete létezik aszerint, hogy hogyan határozza meg a definícióban szereplő koherencia-fogalmat, valamint hogy hogyan definiálja a viszonyítási állításhalmazt. A koherencia-fogalom kapcsán beszélhetünk például koherenciáról, mint konzisztenciáról vagy koherenciáról, mint magábafoglalásról. Az állítás-halmaz esetében megkülönböztethetjük az állításhalmazt, mint például az aktuális elfogadott hitek halmazát vagy egy mindentudó lény hiteinek halmazát. A koherencia-elmélet egyik nagy kihívása pontosan az állításhalmaz meghatározásának kérdése. Nem tekintve a koherencia-elmélet szokásos kritikáit, a Polányi-rendszerrel való ütközésekre térek rá.

A koherencia fogalma Polányinál is megjelenik, mint állítások közötti viszony jellemzésére alkalmas kifejezés. Sőt egy adott hitrendszer (*system of beliefs*) stabilitásának egyik mérőszáma.¹⁰ Azonban a stabilitás, bár fontos tulajdonság, még nem garancia az igazságra. A tudományra utalva vissza ismét, egy tudományos újdonság a tudományos közösség hagyományában kell, hogy gyökerezzen; ugyanakkor, ha nincs benne eredetiség, akkor nem tarthat számot érdeklődésre. Egyrészt normákra kell, hogy támaszkodjon, másrészt el kell, hogy rugaszkodjon ugyanezekről a standardokról, amiket majd, ha tényleg igaz felfedezésről beszélünk a fentiek értelmében, akkor ez a felfedezés át fog alakítani. A következő felfedezés hagyománya pedig már ezek az átalakított normák lesznek, amik arra várnak, hogy egy új felfedezés következtében ismét változzanak. Polányi számára a normák átalakulása egy igazabbá válási folyamatként értelmezhető.¹¹ Az a hagyomány, amelyet igaznak gondolunk, egy új felfedezés hatására még igazabbá válik. Ezt a keretet, a folyamatos felülírás lehetőségét, amely nem új normákat teremt, hanem a meglévőket alakítja át, nem találjuk meg a koherencia-elméletben. Továbbá a standard koherencia-elmélet az állítás-halmazt – amelyek elemei koherensek egymással – vagy pusztán objektív vagy pusztán szubjektív alapokon próbálja meghatározni szemben a Polányi-féle személyes körülhatárolással. A bevett koherencia-elmélet konstans jellege és objektív/szubjektív megközelítése ütközik a Polányi-féle igazság dinamizmusával és személyes jellegével.

10 A stabilitás három kritériuma Polányinál: cirkularitás, önkiterjesztés és magképződésgétlés. Ld: *Személyes tudás II.* 77-86.

11 Az igazabbá válás folyamata külön figyelmet érdemel Polányinál. Hiszen ő maga se tagadja, hogy az igazabbá válás folyamata során elképzelhető olyan változás is, amelyet már nem mint megváltozott norma, hanem mint teljesen új norma értékelünk. E kettő közötti különbség eldöntését a tudós intellektuális szenvedélyei segítik. E szenvedélyek és működésük bemutatása meghaladja jelen cikk tartalmi lehetőségeit.

Ha az igazság korrespondencia-elmélete a vizsgálat tárgya, akkor a helyzet a következő. Az igazság korrespondencia-elmélete szerint, egy állítás igaz, ha kapcsolatban áll a valóság egy adott részletével. Itt a kapcsolat és a valóság egy adott részletének különböző definíciói számos esetet hoznak létre. A kapcsolat vonatkozásában beszélhetünk: korrespondenciáról, konformitásról, egyetértésről, másolatról, reprezentációról, referenciáról, megfelelőségről és így tovább. A valóság egy adott részletének értelmezése szintén számos lehetőséget nyújt: beszélhetünk tényekről, szituációkról, eseményekről, tárgyakról, halmazokról, tulajdonságokról, stb. Itt is rögtön a Polányi-féle igazságfogalommal való összevetésre térek rá. Ez azonban nehezebben közelíthető meg, hiszen Polányi maga mondja, hogy az igazság nem más, mint a valósággal való kapcsolat elérése. És ebből bárki jogosan következtethet arra, hogy ez tehát nem más, mint a korrespondencia igazságelmélet egy altípusa, ahol az esetnek megfelelően definiálva van a kapcsolat típusa és hasonlóan a valóság adott halmaza.

Ez részben igaz is, azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy Polányi Mihály az igazságot nem csak, mint a valósággal való kapcsolatot definiálja, hanem annál jóval szélesebb alapokon tárgyalja. Polányi számára az igazságnak személyes alapja van, amely összekapcsolja a szubjektívét és az objektívát. Ezzel szemben a korrespondencia-elmélet pusztán objektívan akarja a valósággal való kapcsolatot és annak elérését definiálni. Továbbá a standard korrespondencia-elmélet szerint a valósággal való kapcsolat, ha egyszer felállításra került, többé nem változik, szemben a Polányi-féle állandóan előreláthatatlan változás kritériumával. Így a kettő mégis szembeállítható egymással.

Végül nézzük az utolsó ebben az írásban érintett igazságfogalmat, amely Alfred Tarski nevéhez fűződik. Eszerint az igazság két nyelv – a tárgynyelv és a metanyelv – állításai közötti megfelelő kapcsolatra vezethető vissza. Hogy rögtön egy példával illusztráljam, »a hó fehér« állítása a tárgynyelvben akkor lesz igaz, ha a neki megfelelő metanyelvi mondat igaz. Azaz »a hó fehér« akkor és csak akkor igaz, ha a hó fehér'. Ez a megfogalmazás megint közelít a Polányi-féle elgondoláshoz, mivel egy állítás igazságértékét az állítás megerősítésével kapcsolja össze. Ugyanakkor, ugyanúgy, mint a korrespondencia-elméletnél nem veszi figyelembe a személyes elköteleződés aktusát. Állításokat kapcsol össze, azonban mindezt az állítást tévő személy figyelembevétele nélkül. A Polányi-féle személyes elköteleződés alapú igazságfogalom szerint a példamondatot – »a hó fehér« igaz, ha a hó fehér –, a következőképpen kéne átfogalmazni, hogy »a hó fehér« igaz, ha hiszem, hogy a hó fehér'. Ebben az újrafogalmazott formában már helyet kap a személyes elköteleződés aktusa, a mondaton belül megfigyelhető az elköteleződés mind univerzális ('»a hó fehér« igaz'), mind személyes irányultsága ('ha hiszem, hogy a hó fehér'), amelyek azonban összekapcsolódva kerülnek kinyilvánításra.

3. A Polányi-féle személyes igazságfogalom mint az objektív igazságkritériumok kritikája

Az igazságelméletek összehasonlítása kapcsán elmondhatjuk, hogy összességében Polányi szembemegy bármely objektív kritériumokra alapozott igazságelmélettel. Ez az a felület, ahol egységesen meghúzható a válaszvonal a Polányi-féle elgondolás és a bemutatott többi igazságfogalom között. Polányit idézve:

Ennyiben tehát bárminek az állításából következik saját megismerő művészetünk értékelése, s az igazság megállapítása döntően függ egy sor olyan személyes kritériumtól, amelyeket nem lehet formálisan meghatározni. Ha az utolsó szó mindenütt az artikulálatlané, ami kimondatlan és mégis döntő, akkor ezzel párhuzamosan óhatatlanul korlátozódik a kimondott igazság státusa is. A személytelenül tárgyilagos igazság ideálját újra kell értelmezni, hogy helyet kapjon benne annak az aktusnak az inherensen személyes jellege, amely révén az igazság kinyilvánításra kerül.¹²

Az inherensen személyes jelleg pedig az elköteleződést jelenti, amely Polányi személyes igazságfogalmának kulcsa. Polányi számára a pusztán formális eljárásokra támaszkodó, a megismerő vagy az állító személyt teljesen kiküszöbölni akaró igazság-elméletek nem tudnak számot adni arról, ahogy az igazság ténylegesen kifejezésre jut. Szerinte a következő belátás az alap bármely igazságfogalom felállítására: „Szabadulásunk az objektívizmustól annak felismerése, hogy végső meggyőződéseinknek csak meggyőződéseinken belül maradvá tudunk hangot adni – azoknak az elfogadásoknak a rendszerén belül, amelyek logikailag megelőzik minden speciális állításunkat, megelőznek minden általunk birtokolt speciális tudásrészletet.”¹³

A *Személyes tudás*¹⁴ c. műve nem csak főcíme, hanem alcíme: *Úton egy poszt-kritikai filozófiához* is utal Polányinak az elköteleződésnek és így a személynek és egyben a személy hiteinek tulajdonított fontosságára. Véleménye szerint a 17. századi tudományos forradalomtól kezdve a tudomány egy kritikai útra lépett, amelyben az objektív, személytelen, tisztán racionális alapon megfogalmazott igazságfogalom a cél, mindezek után azonban napjainkban váltás szükséges, immár posztkritikai utat kell követni, amelyen az ész mellett a hit is szerepet kap,

12 *Személyes tudás* I.127-128.

13 *Személyes tudás* II. 42-43.

14 *Személyes tudás* I.-II.

illetve nincs eltagadva a hit hozzájárulása a tudáshoz. Ilyen értelemben tartja Polányi saját filozófiájára nézve programadónak az ágostoni mondást: „nisi credideritis non intelligitis.”¹⁵

Polányi számára azon túl, hogy elméleti koncepciót fogalmaz meg az igazság definiálására, annak gyakorlatba való átültethetősége is nagyon fontos. Szerinte ennél a pontnál, azaz a gyakorlatban való használhatóságot tekintve az úgynevezett objektív igazságfogalmak különösen is megmutatják, hogy nem alkalmasak az igazság tényleges megfogalmazására. Ismét Polányit idézve:

Nyugodtan ki lehet tehát mondani ezeket a formulákat, hogy megnyugtassák szigorúan empirista lelkiismeretüket. Csak akkor válnak a formális eljárások és a tudományos igazság különböző redukált kritériumainak kétértelműségei nyilvánvalóvá s akkor hagyják az embert hatékony útmutatás nélkül, amikor egy eleven tudományos probléma aggasztó dilemmájával kerül szembe.¹⁶

Azaz, ha jelen időben kell alkalmazni őket. Szemben a Polányi-féle megoldással, amely szerinte ténylegesen tükrözi azt, ahogy – és most a kutatóknál maradván – azok meghozzák döntéseiket, követve és jóváhagyva a maguk állította kritériumokat az elköteleződés aktusában.

Összefoglalóan azt lehet állítani, hogy Polányi olyan igazságfogalmat próbált alkotni, amely nem csak szembeállítható más, egy általános fokon objektív jelzővel illelhető igazságfogalmakkal, hanem egy bizonyos értelemben megpróbált rajtuk túlmutatni. Tehát bizonyos fő karakterisztikák, amelyek akár az adott elmélet nevében is szerepelnek, úgymint koherencia és korrespondencia vagy a Tarski-féle metanyelvi újraállítási, a Polányi-féle megfogalmazásban is megjelennek, sőt hangsúlyosan kiemelhetők. Azonban Polányi nem vesz át elméleteket a maguk teljességében, nem ad teret annak, hogy a megismerőt mint személyt eliminálni lehessen az igazságfogalommal kapcsolatban. Az igaz tudás Polányi számára személyes, és előreláthatatlan megnyilvánulások révén teremti folyamatosan közelebbi kapcsolatot a valósággal.

15 Az idézet Polányi által használt fordítása a *Személyes tudás II.* 41. 15 számú lábjegyzetében található: Szent Ágoston: *De libero arbitrio*. I. könyv, 4. rész: „A lépéseket kijelölte a próféta, aki azt mondta: „Ha nem hiszed, nem fogod érteni.”

16 *Személyes tudás I.* 290-291.

Irodalom:

Polányi Mihály 1992: *Filozófiai írásai I.* Budapest, Atlantisz Kiadó.

Polányi Mihály 1994: *Személyes tudás I.- II.: Úton egy posztkritikai filozófiához.* Budapest, Atlantisz Kiadó.

Aradi Márk:

Az igazságosság kérdése a modern democráciákban

Michael J. Sandel: *Mi igazságos... és mi nem?*

*A helyes cselekvés elmélete és gyakorlata*¹

Michael J. Sandel, 2009-ben megjelent *Justice: What's the Right Thing to Do?*² című művében, nem csupán az igazságosság kérdésének különböző megközelítésmódjait mutatja be, de ezen túl felvázolja „a közjó egy lehetséges politikáját” is. A mű magyar fordítása 2012-ben jelent meg a Corvina Kiadó gondozásában, ami a *Mi igazságos... és mi nem? A helyes cselekvés elmélete és gyakorlata* címet viseli. A könyvet Felcsuti Péter fordította, és noha a filozófiai terminusok magyarázása több esetben kívánnivalót hagy maga után, köszönettel tartozunk neki, mivel egy fontos erkölcsfilozófiai mű hazai megjelenését tette lehetővé.

Sandel kötete az igazságosságról tartott kurzusai anyagából készült, melyek világszerte nagy népszerűségnek örvendenek, erről nemcsak a teltházas előadótérmei tanúskodnak, hanem az előadásokról készült felvételek nézettsége is.³ A könyv kiváló bevezetést nyújt az erkölcsfilozófiai gondolkodás meghatározó fejezeteibe, az igazságosság fogalmának vizsgálatán keresztül. A szerző az etikátörténet olyan klasszikusait mutatja be és alkalmazza, mint az utilitarista és a kanti etika, Arisztotelész erkölcsfilozófiája vagy éppen – az általa sokat bírált – John Rawls politikafilozófiája. Példáit, a valóságból kölcsönzi és a legtöbb esetben olyan dilemmákról van szó, melyek parázs vitákat kavarnak a kortárs etikai diskurzusban. Igazolható-e a pozitív diszkrimináció? Elfogadható-e az azonos neműek házassága? Helyeselhető-e az abortusz? Jogos-e magasabb adók kivetése a tehetősebbekre a szegények megsegítése érdekében? Sandel e kérdések tárgyalása során, azonban egyértelmű választ és állásfoglalást egyikben se nyújt. Megadja a szükséges előfeltevéseket és a lehetséges megoldásokat, azonban a kérdések megválaszolását az olvasóra hagyja. Ahogy a szerző is írja: „ez a könyv nem eszmetörténeti mű, inkább utazás a morális és politikai elmélkedés világában. Nem az a célom, hogy bemutassam, ki befolyásolt kit a politikai gondolkodás története

1 Michael J. Sandel: *Mi az igazságos... és nem? A helyes cselekvés elmélete és gyakorlata*. Ford. Felcsuti Péter. Budapest, Corvina Kiadó, 2012 .

2 Michael J. Sandel: *Justice: What's the Right Thing to Do?* New York, Farrar, Starus and Giroux, 2009.

3 Vö. <http://www.justiceharvard.org/>

folyamán, hanem hogy az olvasót arra biztassam, hogy az igazságossággal kapcsolatos nézeteit kritikai vizsgálatnak vesse alá – hogy rájöjjön, mit gondol és miért.”⁴

A műben a szerző az igazságosságnak három, egymással versengő megközelítésmódját vizsgálja rendkívüli részletességgel: az utilitarista igazságfelfogást, a választás szabadságán alapuló igazságosság megközelítést, végül olyan elméleteket, melyek szerint az igazságosság az erénnyel és a jó étellel kapcsolódik össze. Sandel célkitűzése az, hogy felkutassa e három megközelítés erősségeit és gyengéit.

Az utilitarizmus vizsgálatánál (mely szerint az igazságosság abban áll, hogy a lehető legnagyobb boldogságot biztosítsuk minél több ember számára), Sandel az irányzat kiemelkedő klasszikusaival, Jeremy Benthammal és John Stuart Millel foglalkozik. Sandel egyik példájában adott egy terrorista, akit elfogtak és azt feltételezik róla, hogy egy időzített bombát helyeztet el Manhattanben. „Helyes őt addig kínozni, amíg el nem árulja, hogy hol a bomba, és hogyan kell hatástalanítani? (...) A kínzás fájdalmat okoz a gyanúsítottnak, nagyban csökkentve az illető boldogságát vagy hasznosságát. Másfelől ártatlan életek ezrei pusztulnak el, ha a bomba felrobban. Ezen a haszonelvű alapon lehet azzal érvelni, hogy erkölcsileg indokolható egy embernek nagy fájdalmat okozni, ha ezzel megakadályozzuk, hogy tömegek meghaljanak vagy szenvedjenek.”⁵ Ebből ki is világlik az első ellenvetés, vagyis az, hogy az adott példán alkalmazva miért lesz hibás az utilitarista megközelítés: nem veszi figyelembe és nem tartja tiszteletben az egyéni szabadságjogokat. Az utilitarizmus számba veszi az egyenlő preferenciákat, azonban nem alkot ezekről értéktételeket. Vagyis bárkinek a preferenciája egyformán fontos, ebből viszont az következik, hogy ezek összegzéséhez egy közös mércére van szükség. Ez nem más, mint az élvezet és fájdalom kizárólagos mércéje. Ez Sandel számára elfogadhatatlan, mivel nem lehet minden erkölcsileg releváns kérdést közös értékmércével vizsgálni.

A második vizsgált megközelítés olyan elméleteket ölel fel, melyek az igazságosságot a szabadsággal kapcsolják össze. Itt napjaink politikai vitáinak két meghatározó csoportját veszi átfogó vizsgálat alá: a szabadpiaci libertariánusokat és a liberális egalitáriánusokat. A libertáriánus megközelítés szerint „az igazságosság abban áll, hogy tiszteljük és érvényesítjük a felnőtt emberek szabad elhatározásából meghozott döntéseit.”⁶ A szerző a libertarianizmus tárgyalására két fejezetet szentel (3, 4), amelyekben rendkívül szemléletes példákon mutatja be ezen felfogás pozitív és negatív aspektusait. A tárgyalt megközelítés „központi eleme, hogy a szabadság mindannyiunk alapvető joga, ami azt jelenti, hogy a birtokunkban

4 Michael J. Sandel: i. m. 46.

5 Michael J. Sandel: i. m. 54.

6 Michael J. Sandel: i. m. 35.

lévő dolgokkal tetszés szerint rendelkezhetünk, feltéve hogy tiszteletben tartjuk mások jogait, hogy ugyanígy tegyenek.”⁷ A libertáriánusok a korlátozásmentes piacok hívei, ami magába foglalja azt, hogy korlátozott szerepet tulajdonítanak az államnak gazdasági szempontból. Ennek a szemléletnek nem a gazdasági hatékonyság, hanem az emberi szabadság az alapja. Ebből következik, hogy egyedül a minimális állam koncepciója egyeztethető össze a libertáriánus elmélettel. A minimális állam hatóköre három lényeges feladatra korlátozódik: felügyeli a szerződések betartását, védelmezi a magántulajdont, illetve fenntartja a békét. A libertáriánus nézetek szerint, amelyik állam ennél többet tesz, az már morálisan nem indokolható, mivel az sértené a polgárok szabadságát. Sandel amellettt érvel, hogy egy ilyen államban nem teljesül az igazságosság, mivel az emberek könnyen kiszolgáltatott helyzetbe kerülhetnek. Példaként vesz egy béranyát, aki csak azért vállalta el ezt a szerepet, mert pénzre volt szüksége és ez kényszeríti bele egy szituációba, ami gyakorlatilag nem a szabad választásán alapult, így megkérdőjelezhető, hogy valóban egy tudatos és szabad döntésről van szó ebben az esetben.

A másik nagyhatású elmélet mely, a szabadság és az igazságosság kapcsán kerül tárgyalásra az a John Rawls névvel fényjelzett liberális egalitarianizmus. Azonban ennek kifejtése előtt a szerző – nagyon helyesen – egy külön fejezetet szentel (5.) Immanuel Kantnak. Ez azért fontos, mivel Kant erkölcsfilozófiájának megértése elengedhetetlen ahhoz, hogy a rawls-i rendszer vizsgálatába bele lehessen kezdeni. Kant az igazságossággal kapcsolatban egy hipotetikus egyetértésre hivatkozik, amivel egy társadalmi szerződésszerű koncepcióhoz jut el. „Egy törvény akkor igazságos, ha a publikum egésze minden valószínűség szerint elfogadná.”⁸ A szerző Kant átfogó vizsgálata végén felteszi az olvasónak a következő kérdést: „Hogyan lenne képes egy hipotetikus megállapodás ellátni a valódi szerződésből fakadó erkölcsi feladatokat?”⁹ Erre próbál választ adni John Rawls *Az igazságosság elmélete* c. művében. Rawls kiindulópontja az, hogy meg kell határoznunk milyen elvekkel értenénk egyet egy olyan kiindulási helyzetben, amit a teljes egyenlőség jellemez. Ezt az állapotot a teljes tudatlanság jellemzi, vagyis senki sem tudja, hogy ki milyen szerepet fog betölteni a társadalomban. Ebből a hipotetikus szerződésből két alapvető elvnek kell megszületnie az igazságosságot illetően: egyenlő szabadságjogok, illetve egyfajta társadalmi és gazdasági egyenlőség.

Ez Sandel számára nem kielégítő. Igaz, hogy megfelel az utilitarizmussal szemben felhozott bírálatnak, miszerint az igazságosság nem egyszerű kalkuláció és megállapít bizonyos univerzális jogokat, amiket tisztelni kell, azonban ezek az

7 Michael J. Sandel: i. m. 178.

8 Michael J. Sandel: i. m. 167.

9 Michael J. Sandel: i. m. 167.

elméletek nem veszik figyelembe az egyéni preferenciákat és vágyakat. Továbbá elvárják, hogy morális és vallásos meggyőződéseinket a közéleten kívül tartsuk. A szerző amellet érvel, hogy egy társadalomban élő ember nem tudja privát szférában tartani erkölcsi meggyőződéseit, ezért ezek az elméletek hibásak. Ahogy írja: „az igazságos társadalom nem érhető el a hasznosság maximalizálásával vagy a szabad választás biztosítása révén.”¹⁰ Érvelése alapján egy igazságos társadalomhoz a szolidaritásból és valahova tartozásból fakadó köteleességekkel bíró emberekre van szükség, akik együtt gondolkodnak egy közös cél érdekében.

A jól felépített mű végére az utolsó fejezetekben Sandel az igazságosság harmadik megközelítésmódja mellett teszi le a voksát, vagyis amellet, hogy az igazságosság az erénnyel és a jó étellel kapcsolódik össze. A szerző egyfajta arisztotelianizmus mellett érvel, mivel egy ember a társadalomban egyszerre létezik egy erkölcsi és politikai dimenzióban. „Az igazságossággal és joggal foglalkozó legélesebb viták nem folytathatók le anélkül, hogy ne foglalkoznánk az erkölcs és a vallás ellentmondásos kérdéseivel.”¹¹ Érvelése szerint ez azért van így, mivel „az igazságosság kérdése mindig összekapcsolódik a megbecsülés, az erény, a büszkeség és az elismerés koncepcióival.”¹² Sandel konklúziója az, hogy egy igazságos társadalom létrehozásához, társadalmi vitára van szükség, ami nem mentes az erkölcsi és vallási meggyőződésektől. „Ha a közéletben erőteljesebben foglalkoznánk erkölcsi nézeteltéréseinkkel, az erősebb, nem pedig gyengébb bázist teremtene a kölcsönös tisztelet számára.”¹³

Michael J. Sandel művében egy komplex, jól összeszedett írást köszönhetünk, bátran ajánlható minden, a morál- és politikafilozófia iránt érdeklődő olvasónak, köszönhetően a szerző gördülékeny stílusának, illetve a könyv remek szerkezeti és logikai felépítésének. Az egyes fejezetek önállóan is informatívak és relevánsak, egészében tekintve pedig kiváló képet nyújtanak az igazságosság problémaköréről.

10 Michael J. Sandel: i. m. 303.

11 Michael J. Sandel: i. m. 282.

12 Michael J. Sandel: i. m. 303.

13 Michael J. Sandel: i. m. 311.

Czétány György:
A szeretet biztonsága
Jean-Luc Marion: *Az erotikus fenomén. Hat meditáció.*¹

A L'Harmattan Kiadónak és a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének közös gondozásában 2012-ben elsőként jelent meg a mai francia fenomenológia egyik meghatározó alakjának, Jean-Luc Marionnak könyv terjedelmű műve magyar nyelven. Nem is akármilyen műről van szó, a könyv a szeretet-fogalomnak egy olyan problematizálását tartalmazza, amely méltán sorolható abba a hagyományba, melybe többek között Platón, Ficino, vagy Spinoza tartozik. Marion *Az erotikus fenomén* című könyvében arra vállalkozik, hogy hat meditáción keresztül megalkossa a szeretet/szerelem univok, minden szembeállítástól mentes fogalmát. Ennek a fogalomnak egyszerre kell a racionalitás egy új formáját, az „erotikus racionalitást” felvázolnia, valamint univocitását megőrizve a legkülönbébb erotikus jelenségek alapjául szolgálnia.² Ez utóbbi oknál fogva a fogalom kifejtése rendkívül gazdag, aminek teljes körű összefoglalására e rövid recenzió nem vállalkozhat. Ezért a továbbiakban a fogalom egy aspektusára koncentrálok, ami a műben is igen nagy hangsúlyt kap, és egy meghatározott értelemben tekinthető a könyv voltaképpení tétjének. Ez pedig a szeretet bizonyosságának, biztosítékának, illetve alapjának a problémája.

Az első meditáció kiinduló kérdése az, hogy mi adhatja meg annak biztonságát, hogy a személyes én leküzdjé hiábavalóságának érzését és élete értelmessé váljon. Mindezt az önmagára irányuló ego bizonyossága nem képes nyújtani. Az ego létének bizonyosságára irányul az önszeretet is. Az önszeretetből eredő *aporiával* foglalkozik részletesen a második meditáció: mivel az önmagára irányuló, önmaga létében bizonyos ego képtelen magát önmaga vagy más által szerethetővé tenni, ezért önszeretete öngyűlöletbe és mások gyűlöletébe csap át. E kétes egologikus bizonyosságot fel kell tehát adni egy olyan biztonság kedvéért, amely egyszersmind leküzdi a hiábavalóság érzését. Marion ezt az „erotikus redukcióban” találja meg, amin keresztül a személyes én szeretővé válik, és szeretőként lel önmagában biztonságra, még hozzá olyan szeretőként, aki a szeretett lényt nem-birtokolt, transzcendens másikként közelíti meg. Ezt a folyamatot Marion a harmadik meditációban mutatja be.

1 Jean-Luc Marion: *Az erotikus fenomén. Hat meditáció.* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2012.

2 Jean-Luc Marion: i. m. 13-15.

Az a szerelem, ami nem rendelődik alá létezésem érdekeinek, csak úgy valószínűsíthető meg, ha nem várom meg, hogy *erósz* kívülről rám törjön, hanem én magam szeretek először. Egy belőlem kiinduló eseményről van szó, melynek során „kész vagyok elveszíteni mindent, amit adok, sőt, saját léteimet is kész vagyok e gesztus által kockára tenni bármiféle nyereségre, vagy a befektetéssel, illetve tulajdonommal (*ousziámmal*, alapommal, javaimmal) arányos megtérülésre való tekintet nélkül.”³ Épp e veszteség, az adományomtól való megválás a biztosítéka egyszerre annak, hogy az esemény belőlem indul ki, és hogy nem kötődik léteim bizonyosságához. E bizonyosság egyedül a szeretet/szerelem aktusára, az adományra vonatkozik; nem az ész, hanem az érzés bizonyosságában valósul meg. Az ész, minthogy érdeke az ego létezésének bizonyossága, a szeretetet/szerelmet a kölcsönösségtől mint annak elégséges alapjától teszi függővé. Ám a radikalizált erotikus redukció a viszonzás reménye nélkül, azaz ebben az értelemben elégséges alap nélkül szeret. Ami e szeretetet egyedül megalapozza, az nem más, mint önmaga: a szeretet önmaga elégséges alapja vagy észoka (*ratio sui*).⁴

Elsőként szeretni, szeretni anélkül, hogy szeretnének: ez a spontán esemény egy még meghatározatlan másikra irányul. A másik mint szeretett lény kizárólag a szerető által létrehozott erotikus redukcióban fenomenalizálódik. Ez azt jelenti, hogy a másik azáltal válik láthatóvá, helyettesíthetetlen, egyszeri szeretett lényként, hogy a szerető kiragadja őt a csereértékek rendszerében meghatározott tárgyak egyöntetűségéből. A szerető „az, aki először észreveszi a másikat, az egyszerűit, a helyettesíthetetlenül egyedít, aki több mint pusztá tárgy.”⁵ Ez viszont azt is maga után vonja, hogy a szeretőnek újra és újra meg kell ismételnie a kezdeti nekirugaszkodást, az erotikus redukció radikalizálását, ami minden pillanatban felfüggesztődhet, elveszítve a szeretett lényt, aki ezáltal egy lesz a pusztá tárgyak között. A szeretőnek újra és újra ki kell tennie magát a viszonzatlan szeretet kockázatának. Minderre a szerető azért képes, mert rendelkezik a mássá válás eljövő lehetőségével: ez konstituálja énjét. Ebben mutatkozik meg a marioni *erósz*-fogalom eredetisége: szemben ugyanis a platóni vagy a freudi *erószszal*, ami egy megelőző állapotról, az elmúlt eredetre irányul, Marionnál *erósz* az eljövő esemény vágya.

Ha azonban egy eljövő lehetőségre kivételül szeretek, anélkül, hogy a jelenben viszonzszeretnének, ez azt jelenti, hogy jelenlegi adományomat nem teszem függővé a kölcsönösségtől. Annyiban tudok elsőként szeretni, amennyiben képes vagyok elfogadni annak lehetőségét, hogy a másik ezt nem viszonozza. Ez önmagam kiüresítésének kockázatát hordozza magában, hisz léteim bizonyosságának

3 Jean-Luc Marion: i. m. 103.

4 Jean-Luc Marion: i. m. 113.

5 Jean-Luc Marion: i. m. 111.

érdeke nem korlátozhatja vagy akadályozhatja szerelmemet. „Szeretni viszonszeretet nélkül – ez a *lét nélküli vagy léten túli szeretet* meghatározása.”⁶ A szerelem tehát akkor valósul meg, ha kiteszem magam önmagam elvesztése veszélyének. „A szeretet/szerelem egyetlen bizonyítéka a visszatartás és nyereségvágy nélküli adásban van, az olyan adásban, mely nem számol, nem tart a veszteségtől és még akár önmaga elvesztésétől sem retten vissza.”⁷ E biztosíték annál nagyobb, minél nagyobb a veszteség önnön léte tekintetében. Minél inkább elveszíti önmaga létét az adásban, annál inkább elnyeri önmagát mint „lét nélküli szeretetet”. „Minél többet veszít (ad, szétszór, tehát szeret), annál többet nyer (mert még mindig szeret).”⁸ E képletben Júlia Rómeónak mondott szavai visszhangzanak: „adhatok belőle, nekem csak annál több lesz, egyre több.”⁹

A szeretet feltétele a lét tekintetében egy háromszoros passzivitásban, a kiszolgáltatottság, a közeledés és a kockáztatás passzivitásában áll.¹⁰ Az erotikus redukciót nem a csere, az egyenlőség és a kölcsönösség elve határozza meg, hanem az ajándékozás és a veszteség elve. Csak ily módon találkozhat ugyanis a szerető a másikkal nem mint használható tárgy, hanem mint transzcendenciával. A másik transzcendenciája azt jelenti, hogy a másik „akkor jön, amikor neki teszik, amikor csak éppen úgy határoz, hogy egy másik világ messzeségéből megnyilvánul.”¹¹ A másik eljövetele esetleges; ebben áll a másik szabadsága. Az erotikus redukcióban nem birtokolhatom a másikat. Az egyedüli, amivel rendelkezem, annak reménye, hogy valaki szeret engem, és ezáltal megment engem a létezésemet fenyegető hiábavalóságtól. Ez a remény, lévén hogy az ismeretlen jövőre irányul, tárgy nélküli. A szerelem „olyan szemlélet, amely egyszerre irányul intencionálisan egy másikra, ám anélkül, hogy *egy* meghatározott másikra irányulna. Röviden, intencionális tárgy nélküli intencionális szemlélet, azaz szemléletes betöltődés betöltendő fogalom nélkül.”¹² Ugyanakkor a hozzá tartozó jelentés kívülről kell hogy érkezzon. Ez a jelentés a másik által adott eskü, az „Ímhol vagyok!” esküje. Az eskü csak akkor valósul meg, ha az egy arctól, várakozásaimat keresztülhúzza, váratlan eseményként érkezik – miközben én is ugyanezt az esküt teszem. A jelentést a másik ellen-intencionalitása adja. Az általam remélt meghatározatlan másik megkapja meghatározottságát és egyediségét, azonban nem tölem, hanem magának a másiknak az eljövételétől. Ám a másik még önátadásában

6 Jean-Luc Marion: i. m. 99.

7 Jean-Luc Marion: i. m. 98.

8 Jean-Luc Marion: i. m. 100.

9 Shakespeare, William: *Romeo és Júlia*. Ford. Mészöly Dezső. Budapest, Európa, 1984. 2. felvonás, 2. szín, 56.

10 Jean-Luc Marion: i. m. 149-151.

11 Jean-Luc Marion: i. m. 140.

12 Jean-Luc Marion: i. m. 132.

is bármikor megvonhatja magát, a szerető egyetlen pillanatban sem lehet mentes a viszonzatlanság fenyegetésétől. Az erotikus redukció folyamatosan megszakadhat, ráadásul mindkét fél részéről, ahogy mindkét félnek folyamatosan újra kell kezdenie, mintha akkor szeretnének először. „Hogy folytathassuk ugyanazt az egyetlen erotikus redukciót, mindig újra kell kezdenünk, megszakítás nélkül. Csak azzal a feltétellel szeretjük egymást, hogy egy folyamatos újrakezdésben maradjunk meg, egy kvázi folyamatos teremtésben, végpont és megnyugvás nélkül.”¹³ A negyedik és az ötödik meditáció az erotikus redukció elmélyítésének, megszakadásának és újrakezdésének e folyamatát problematizálja. Ennek további részletei helyett azonban inkább vágjunk a dolgok elébe és tegyük fel azt a kérdést, hogy mennyiben tekinthető az erotikus redukció radikalizálása valóban önmagát megalapozó folyamatnak. Vagy másképp: vajon a Marion által alkotott szeretet-fogalom képes-e önmaga elégséges alapjává válni?

A szeretőnek, mielőtt még bárki is szeretné őt, elsőként kell szeretnie, és e szeretetnek önmaga alapját, önmaga *ratio*ját kell képeznie. Azonban mivel a másik transzcendens, kívülről eljövő, és így eljövedele tőlem független, ezért fennáll annak a lehetősége, hogy a másik sosem jön el, azaz hogy a szerető lényt valóban senki sem szereti. Az intencionális irányulás jelentés nélkül marad. Ám ha el is jön, és szeretővé tesz engem azáltal, hogy ő is szeretővé válik, biztosít-e engem ezzel arról, hogy szeretve vagyok? Az erotikus redukció radikalizálása – az, hogy elsőként szeretek – csak annak biztonságát tudja megadni, hogy én szeretek, annak biztonságát viszont nem, hogy a másik is szeret engem. Vagyis továbbra is kérdéses, hogy az erotikus redukció mennyiben képes biztosítani azt, hogy a szerető megszabadulhat hiábavalósága érzetétől és élete értelmessé válhat. Úgy tűnik, a szerető életének értelmessége teljességgel a transzcendens másik esetlegességének kiszolgáltatott. Ám vajon a viszonzás biztonsága nélküli első szeretet meddig képes megalapozni magát, értelmet adni magának, meddig képes *ratio sui* maradni? Vajon nem túl nagy teher ez? Nem egy hasonló problémára bukkanunk itt, mint amit Marion a *cogito* esetében diagnosztizál: az önmagából élés lehetetlenségének problémájára? Vajon a viszonzás bizonyossága nélküli első szeretet nem fordul-e át idővel éppúgy gyűlöletbe és öngyűlöletbe, életével együtt szeretetét is elveszítve? Úgy tűnik, a szilárd szeretetnek mégiscsak szüksége van egy őt megelőző és megalapozó, még szilárdabb szeretetre. Ebbe az irányba mutatnak Marionnak a mű utolsó két paragrafusában kifejtett gondolatai is. Marion itt arról ír, hogy a szerető előrelendülése nem lehet pusztán a szerető önmagát megalapozó aktuusa; ez az előrelendülés csak azért történhet meg, mert a másik már vár rá és hívja őt. Az erotikus redukciót már mindig is meg kell előznie egy másik szeretőnek. A szerető nem önmagát alapozza meg, szeretővé válása egy őt

13 Jean-Luc Marion: i. m. 258.

szerető szerető hívásán alapszik. E hívás a feltétele annak, hogy képessé váljak az erotikus redukcióba való belépésre, annak, hogy elsőként szeressek. Ám továbbra sem derül ki, hogyan válhatok biztossá afelől, hogy a másik szeret engem. A példák, amiket Marion e helyütt említ – a nemző szülők sz eretete, a beszélgetőtárs szeretete, egy jövőbeli szerető – nem vonják maguk után szükségképp e bizonytalanság összeomlását.

Az volna tehát a végső következtetés, hogy a szeretetnek nem lehet szilárd alapja? A legutolsó oldalakon mégiscsak feltűnik egy lehetőség, ti. Isten mint a legjobb szerető, Isten, aki a szeretet. A jelenleg tárgyalt összefüggésben azonban a kérdés az, hogy mennyiben nevezhető Isten a szeretet biztosítékának vagy alapjának. Marion könyve végén maga tárja fel saját *erősz* fogalma és a krisztusi *agapé* közös vonásait. Ezek között említi, hogy mindkét esetben a szerető szeretetet kér, illetve hogy elsőként szeret.¹⁴ A *hívó* keresztény számára az isteni kegyelem ez az első szeretet, a hívó Igeként minden aktuális *agapé*t megelőző, abszolút módon első virtuális *agapé*. Az Igében hívőnek e hit ad támaszt a krisztusi szeretet életének megvalósításához. Talán ebben az értelemben Isten nem egy különálló szeretetaktust hajt végre a maga transzcendens tökéletességében, ahogy arra Marion az utolsó sorokban utal, hanem annak a szeretetnek a láthatatlan szintjét képezi, ami minden egyes Krisztust követő szeretetben válik láthatóvá. „Mert, aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti az Istent, akit nem lát. Ezt a parancsot kaptuk tőle: Aki Istent szereti, szeresse testvérét is.”¹⁵

Mindebből úgy tűnik, hogy csak a hit képes a szeretetnek szilárd alapot biztosítani. Ám vajon – mindannak ellenére, amit Marion az észről és az elégtelen alap elvéről mond – nem képes-e erre maga az értelem is, Isten értelmi szeretete? Marion könyvében kitér a spinozai *Etikára* is. Bírálatában a *conatus in suo esse preservandi* tételére helyezi a hangsúlyt, és ennek alapján Spinozát az önszeretet filozófusának minősíti. Marion szerint Spinozánál az önszeretet alapvető szerepén az sem változtat, ha inadekvát ideák helyett adekvát ideákkal rendelkezünk.¹⁶ Pedig az *Etiká*bán éppen az adekvát ideák vezetnek el az önszeretet, a szenvedélyek inadekvát ideáin alapuló szeretet meghaladásához, annak felismeréséhez, hogy a bennem működő *conatus* annak a hatóképességnek a kifejeződése, ami minden létezőben közös, minden létező immanens oka, és ami minden létezőt, beleértve önnön magamat is, az isteni szubsztancia módosult kifejeződéseként világít meg. Ez az ismeret, az ismeret harmadik neme pedig éppen egy olyan szeretethez vezet el, amely megszüntethetetlen, mivel – szemben a szenvedélyes

14 Jean-Luc Marion: i. m. 289.

15 1Jn 4,20-21

16 Jean-Luc Marion: i. m. 70.

szeretettel – nincs ellentéte, ami megsemmisítené azt.¹⁷ Ez a megszüntethetetlen szeretet Isten értelmi szeretete.

Az előzőekben a szeretet kapcsán a biztosíték, illetve a megalapozás problémáját helyeztem középpontba. Ám a szövevényes munkának ez csak egy aspektusát képezi. A szerelmi fenomént a könyv oly sokrétűen tárgyalja, hogy elmondható: minden paragrafusa újabb színekkel gazdagítja azt. És ami filozófiai művek esetében nem magától értetődő, e könyv éppúgy ajánlható a filozófiában kevésbé járatos olvasóknak is, mivel egyrészt nem tartalmaz explicit filozófiatörténeti hivatkozásokat, másrészt a szakszavak magyarázata világos és egyszerű. A könyv elmélyült és mégis élvezetes olvasását mindemellett Szabó Zsigmond kiváló fordítása teszi lehetővé.

17 Spinoza: *Etika*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Osiris, 2001. V. 20. megjegyzés, 371; V. 37; 386.

Herczegh Máté:

Teológiai fenomenológia és a metafizika meghaladása

Camilleri, Sylvain – Takács Ádám (szerk.):

*Jean-Luc Marion – kartezianizmus, fenomenológia, teológia*¹

2010 márciusában nagy sikerű Marion-konferenciának adott helyet Budapest, a Francia Intézet szervezésében. Az ezen a konferencián elhangzott előadások szerkesztett anyagát veheti kezébe most az érdeklődő a Gondolat Kiadó jóvoltából.

Az előadásanyagok köteté szerkesztésében nem csak a kelet-európai előadók, de maga Marion is részt vett (miként a konferencián is). Ez már önmagában elegendő garancia lehet a tanulmánykötetben található munkák minőségére. Korunk egyik jelentős fenomenológusának elégedettsége azonban, mely az általa írt előszóban köszön vissza, minden kétséget kizáróan jelzi: a nemzetközi szintű, termékeny vizsgálódásokat végző kutatók nem csak a marioni *oeuvre*-t ismerik behatóan, de a Husserl által elindított fenomenológiai hagyományban is mélyreható jártassággal bírnak. És ami konferenciák esetében még ritkább: a tanulmányok szerzői ugyanolyan magas szinten, nagyfokú értelmezői jóindulattal a marioni gondolkodás lényegi pontjait hangsúlyozzák, értelmezik és gondolják tovább. Ezen kísérletek sikere az előszóban olvasható „Így végül saját munkáim úgy tűnnek fel számomra, mint olyan közös javak, melyeket mások jobban tudnak gondozni, mint én, és melyeket mások jobban tudnak továbbfejleszteni, immár nélkülöm.”²

A kötetben található nyolc tanulmány témáját tekintve rendkívül szerteágazó, így az egyes gondolatmenetek mélyrehatóbb bemutatása egy recenzió keretein belül nem tűnik célravezetőnek. A legtöbb, amire vállalkozhatunk, az kulcsszavak, irányvonalak és nagyobb összefüggések felvázolása. Különös tekintettel egy sokszor felbukkanó motívumra: a metafizika meghaladására.

Wojciech Starzyński azt a kérdést feszegeti, hogy Marion fenomenológiájának kiindulópontja mennyiben karteziánus. A kérdés két okból is indokolt: egyrészt Marion jelentős Descartes-szakértő, másrészt Husserl, a fenomenológia atyja, maga is a „20. század kartezianizmusának” nevezte³ a fenomenológiát. Tanulmányában arra a pozitív eredményre jut, hogy a fenomenológiai

1 Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – kartezianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012.

2 Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): i. m. 16.

3 Edmund Husserl: A párizsi előadások. In: Edmund Husserl: *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Ford. Baránszky-Jób László. Budapest, Gondolat Kiadó, 1972. 227.

karteizianizmus tartható álláspont – néhány kikötéssel. Kimutatja, hogy Marion kétféle redukciót hajt végre Descartes-értelmezésében: az első egy felhívás fölől konstituálódik, egy eleve adott anonim Másikból; a másodikban az egónak eleven hozzáférése van önmagához, a hűssá válás következtében. Ezek az elemzések a karteizianus kétely *lehetőségeit* kutatják, s ez a szkepszis mint a fenomenológiai beállítódás prototípusa jelenik meg.⁴

Pavlovits Tamás tanulmánya Marion Pascal értelmzését vizsgálja. Rámutat, hogy Pascal kitüntetett helyet foglal el a filozófia történetében Marion szerint; a metafizika egy sikeres (ha nem a legsikeresebb) meghaladójaként tűnik fel, sikeresebbnek, mint Nietzsche, Heidegger vagy Derrida, mégpedig a szeretet által. A karteizianus törekvések filozófiai értéke is csak innen értelmezhető. Pascal a descartes-i metafizika kritikáját és dekonstrukcióját is fölöslegesnek tartja: meghaladás kell, túlmutatni a metafizikán. Ez a túlmutatás, a „metafizika elbocsátása” úgynevezett rendek bevezetésével válik lehetővé. A test és a szellem rendje után a szív rendje lesz a hierarchia csúcsán az, mely kellő alapot biztosíthat ehhez. Ebben a hierarchiában a magasabb rendből érhető meg az alacsonyabb, fordítva azonban ez nem áll. Így a szív rendje „látja” a szellem túlkapásait, a gondolkodással (szellem rendje) azonban nem lehet Istent elérni, csakis a szeretet és a kegyelem révén. A pascali gondolkodás, amennyiben Descartes-tal ütköztetjük, egyben kijelöli filozófia és teológia határát is.⁵

Takács Ádám Marion „korreláció-eszméjét”, valamint a tárgy fenomenológiaiáját vizsgálja. A tárgyról való beszéd egyben a korrelációról való beszéd: a fenomenológiában (szinte mindig) a tárgyak deskriptív elmélete egy viszony elemzésén alapul, melyben a tárgy a szubjektum számára tapasztalható.⁶ Takács három, egymástól tisztán elkülönülő korreláció-eszmét elemez. Husserlt (tudat és tárgy korrelációja), Heideggert (lét és létező korrelációja), valamint Mariont (adódás és megjelenés korrelációja). A tanulmány Marion, a nagy fenomenológus-elődökkel szembeni kritikáját hangsúlyozza, két szempont alapján: (1) a *tiszta adottság* lehetőségének hiánya. Az adottság ugyanis mindig egy kitüntetett fenomenológiai instancia elemzésének rendelődik alá (pl. Husserlnél tárgyi megjelenés, tárgytapasztaló tudat). (2) A fenomenalitás területének *korlátozása*, éppen az ímént említett kitüntetett fenomenológiai instancia végett (akár a szubjektumról

4 Wojciech Starzyński: Karteizianus-e Jean-Luc Marion fenomenológiája? In: Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – karteizianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 17-34.

5 Pavlovits Tamás: Jean-Luc Marion Pascal-értelmezése. In: Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – karteizianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 35-54.

6 Ezen viszony kifejezésére vezette be Husserl az „intencionalitás” fogalmát.

van szó Husserlnél, akár az egzisztenciáról Heideggernél). Ezért a marioni vállalkozásra – Takács Ádám olvasatában – a fenomenológia *deszubjektivizálása* jellemző, s a tiszta fenomenalitás területének korrelációja az *adódás* és *megjelenés* lesz.⁷

Claudia Serban tanulmányának célja, hogy Marion *Certitudes négatives* című munkáját a lehetetlen fogalma mentén tárja fel. Ebben a *lehetetlen* Isten operatív jelzője. Lehetetlen, mert semmiféle lehetőségfeltételnek nem rendelődik alá, melyet a véges szellem konstituál – ha így lenne, inautentikus fenoménné válna. A lehetetlen mint lehetőségeink határa paradox viszonyban áll a fenomenológiával, mint a *határ* általában, mely egyaránt tartozik ahhoz, amit magába zár (a fenomenológiához) és ahhoz, ami azon túl helyezkedik el (a teológiához). A lehetetlen ezen értelmezése meghosszabbítja a fenomenológia lehetőségeit, de egyben kijelöli annak határait is.⁸

Christian Ciocan tanulmányának célkitűzése fókuszpontjában a látható és láthatatlan viszonya áll a marioni gondolkodásban. Először a láthatatlan gazdag problematikáját vizsgálja a fenomenológiában, ezzel kontextust teremtve az elemzéshez, majd áttér a láthatatlan jelenlétének és jelentőségének felmutatásához a hétköznapi észlelésben. Majd a látható válsága kerül előtérbe, mely a televíziós kép vizsgálatával válik lehetővé. Később Marion két egymástól különböző képfelfogását veti össze a *La Croisée du visible* és a *De surcroît* című munkák alapján. Végül, mintegy a televíziós kép ellenpárjaként (melyben a láthatatlan megszűnik jelen lenni, s mely a televíziós kép válságát is okozza) az ikon telített fenoménje kerül górcső alá, ahol a láthatatlan *meghaladja* a láthatót, s ezzel egyfajta egyensúlyt teremt.⁹

Vető Miklós azokat a módokat veszi szemügyre, ahogy Isten megközelíthetővé válik Marion gondolkodásában. Isten kettős lehetetlenségéről beszél: Isten egyrészt Lét nélküli (így bármely létére vonatkozó érv hiábavaló, és csak lefokozza Őt), másrészt Lényeg nélküli (így meghatározása válik lehetetlenné). Csak és kizárólag *lehetetlenségként* lehet definiálni, fenomenológiai illusztrációját pedig a *telített (szaturált) fenomén* adja. Marion kettős gondolkozása jelenik itt meg, a

7 Takács Ádám: A korreláció eszméje és a tárgy fenomenológiája Jean-Luc Marionnál. In: Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – karteizianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 55-76.

8 Claudia Serban: A lehetetlen és a fenomenológia a *Certitudes Négatives* alapján. In: Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – karteizianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 77-97.

9 Cristian Ciocan: A látható és a láthatatlan között: a kép három paradigmája Jean-Luc Marionnál. In: Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – karteizianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 98-121.

teológiai és filozófiai szorosan összefügg, s fenomenológiája abban teljesedik ki, ahogy a láthatatlan Atya a látható Fiúként mutatja meg Önmagát. Isten *átengedi magát*, s így fenomenalizálódik is.¹⁰

A kötetben található utolsó két tanulmány a filozófia-teológia mérlegén – habár Marion gondolkodásában ezek nem mindig különülnek el tisztán – inkább a teológia felé billen. Sylvian Camilleri „Fenomenológia, teológia és az Írás” című tanulmányában arra tesz kísérletet, hogy a filozófiai és a teológiai-vallási gondolkozást artikulálja Marionnál. Kimutatja a filozófia és a vallási közötti ko-generatív viszony jelentőségét Marion mind teológiai, mind a szigorú értelemben vett filozófiai írásaiban, valamint végiggondolja az adódás fenomenológiája és a biblia hermeneutikája egymásra vonatkoztatásának hatásait.¹¹

Virgil Ciomos az elsők között tekinti át a Marion-Derrida vitát, mely a negatív teológia és a dekonstrukció mimetikus viszonya körül bontakozik ki. Derrida megközelítésében a teológiának bármely negatív beszédmódja csak álcázza azt a metafizikai jelenlétet, amelyről beszél, vagy épp nem beszél: éppen tagadásával affirmálja. Marion azt hangsúlyozza, hogy a misztikus beszédmód (pl.: himnusz vagy ima) egyszerre haladja meg a negációt és az affirmációt is (éppen ezért nem-predikatív szerkezet), s egy harmadik, diszkurzív utat biztosít.¹²

Az egyes tanulmányok csupán néhány szavas bemutatása remélhetőleg felmutat valamit annak az együtt-gondolkodásnak az eredményéből, melyet a konferencia tett lehetővé. Annyi mindenesetre egyértelműen látszik, milyen tisztelettel nyúltak a szerzők Marion munkáihoz, s milyen komolyan gondolták tovább a felvetülő problémákat, újabb utakat tárva fel ezzel a fenomenológiai gondolkodás és az eljövendő Marion értelmezések számára.

10 Vető Miklós: Isten megközelítései Jean-Luc Marion gondolkodásában. In: Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – karteizianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 122-146.

11 Sylvain Camilleri: Fenomenológia, teológia és az Írás. In: Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – karteizianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 147-172.

12 Virgil Ciomos: A meg nem jelenő fenomenológiája és a keresztény apofatizmus. In: Camilleri, Sylvain - Takács Ádám (szerk.): *Jean-Luc Marion – karteizianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 173-194.

Lamár Erzsébet:

Nincs okunk optimizmusra, avagy Duns Scotus Pangloss doktor ellenében

Simon József: Létre nyílt lehetőség¹

„Mi végre teremtették a világot?
Hogy legyen min mérgelednünk.”

Voltaire: *Candide*

A filozófia történetében a kezdetektől fogva kiemelkedő helyet foglal el, a skolasztikában pedig már központi témává válik a két radikálisan különböző megismerési forma, tudniillik a hit és a tudás hierarchiájának, illetve egyáltalában vett létjogosultságuknak problémája. Aquinói Szent Tamás magyarázata szerint ugyanazon dologról nem rendelkezhetünk egyszerre hittel és tudással is, hiszen míg utóbbi belátáson alapuló közvetlen vagy közvetett bizonyossághoz vezet, a hit esetében kiemelt szerepet kap az akarati mozzanat, hogy tudniillik lehetőség van meggyőződni az Isten által kinyilatkoztatott, így számunkra már külsőleg is adott jelek igazságáról és beleegyezni, vagyis „hitet tenni” azok mellett.

„Az adott világ a lehetséges világok legjobbika” – hangoztatja Pangloss doktor Voltaire *Candide*-jában. A leibnizi optimizmus talán leghíresebb, szatirikus kritikája, mely már megjelenésekor (1759) óriási botrányt kavart, a teremtett világ tökéletességébe vetett vak hitet állítja pellengérré, és a mű végén, tanulságos kalandok sora után, az ellenpólus helyett egyfajta passzív nullpontban konkludál. Főhősünk, Candide az emberi butaság és morális tökéletlenség számtalan példájával szembesülve végül úgy dönt, „létező világunk” menthetetlen, kár lenne tehát a megmentésén fáradoznunk, ehelyett inkább foglalkozunk a magunk dolgával és éljünk tevékenyen; „műveljük meg kertjeinket”.

A kérdés tehát adott: lehetséges-e tökéletes világ vagy pedig be kell érniünk ezzel, tudniillik a „létező világgal”, amely távolról sem az - kissé szigorúbban azt is kérdezhetnénk: igazolható-e ismeretelméletileg a metafizikai tökéletességbe vetett hitünk? Vagy úgy állna a dolog, mint a paradicsomi történetben – ha a tudást választjuk, le kell mondanunk az üdvösségről? Simon József 2012-es könyvében arra vállalkozik, hogy felnyissa és ráélesítse szemünket a késő-skolasztikus és a kora-újkori gondolkodás között felmutatható folytonosságra – a probléma, nem mellesleg, szerzőnk egyik kiemelt kutatási területe. A téma tehát távolról sem könnyű, viszont, ha szabad ezt a mostanra kissé elerőtlenedett kifejezést használ-

1 Simon József: *Létre nyílt lehetőség*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, 2012.

nom, valóban hiánypótló. Maga a szerző jelzi a bevezetőben, hogy egyéni tudományos ambíciói mellett az is motiválta, hogy egyetemi oktatóként kapaszkodóval szolgáljon a hallgatók számára egy igen nehéz kérdés, nevezetesen a fent említett, évszázadokon átívelő gondolati kontinuitás kapcsán. Simon tézise szerint Descartes a középkori apóriákra reagál a megismerés radikális kritikájával. A könyv tematikája módszeres, követhető; a rövid bevezető után két, rendre 2-2 alfejezetre osztott főfejezet, majd az epilógus következik. Az első, Aquinói Szent Tamással foglalkozó főfejezet elsőként a tamási metafizika, majd pedig az ismeretelmélet kérdéseit tárgyalja; a második, az előzőnél jóval terjedelmesebb főfejezet ugyanezt a felosztást követi Duns Scotus tanait illetően. Az epilógus először a két skolasztikus gondolkodó, valamint René Descartes eredményeit ütközteti az ideák kétféle (formai illetve objektív) realitása kapcsán, majd még tágabb kontextusba helyezve az eddigieket, a kanti kritika gyökereit néhány rövid, de lényegre törő mondattal a skolasztikus filozófia talajába simítja. De lássuk mindezt részletesebben.

A szerző tehát elsőként Aquinói ismeretelméletét veszi górcső alá, ezen belül is az absztrakció elméletét. A középkor Arisztotelész-recepciója hagyományosan feltételezi egyfajta közvetítő médium meglétét a megismerőtől és a megismerés folyamatától egyaránt független tárgy valamint külső érzékeink között, melyeknek kanti értelemben vett „a posteriori szintézisét” az ún. belső érzéki képességek hivatottak megteremteni. Tamásnál a megismerés az arisztotelészi alapoknak megfelelően „proporcionált”, tehát viszonylagos: a megismerő és megismert szubsztanciák autarkiján alapuló potencialitás-aktualitás struktúrájú. A megismerés kétféle lehet: érzéki és értelmi, előbbi tárgya az egyedi, utóbbi pedig az általános; azonban kérdéses, jelzi Simon, mi módon lehetséges a platóni idealizmus paradigmáján kívülről megoldani a megismerés intencionáltságának problémáját. Aquinóinál ez a következőképp fest: az értelmi-fogalmi megismerés az értelem egyoldalú, tárgyhoz való asszimilációja révén megy végbe, melynek eredményeképp tárgy és értelem azonosságaként értett fogalmi ismeret jön létre. De vajon mennyiben tekinthető önazonosnak egy ilyen ismereti tárgy? Simon rámutat: az értelem ezen „kognitív asszimilációjának” feltételeit kell feltárnunk, hogy tisztázhassuk a proporcionáltság és a formális identitás problémáját.

A *Summa Theologiae* alapvetése szerint az érzékelhető minőségek természetéről intellektuális ismereteket szerzünk az érzéki megismerőfakultás spirituális változása révén (a változás kétféle lehet: természetes ill. spirituális); ez esetben a tárgy reprezentációs viszonyban létrejövő „intencionált tárgy”. A spirituális változás tehát kauzális viszony, forma-átadás, melyet az értelem fakultása szenved el a következő módon: a közös érzék szintetizálja a külső ismereteket, majd a képzelőerő *phantasmát* alkot a tárgyról, végül az ítélőerő az intenciók révén visszaigazolja a tárgy számomra való jelenlétét, melyet az emlékezet majd felidézhet. Tamásnál a

phantasma (partikuláris dolog képmása) jelenti a hidat az érzéki ismeretadat és a fogalom között, amennyiben az intencionált megismerés lehetőségfeltétele egyrészt a tárgy (ok) és a *phantasma* (okozat) között fennálló kauzális viszony, másrészt pedig kettejük tisztán formális azonossága.

A fogalmi ismeret ezután absztrakció eredményeként jön létre: az *intelligibilis species*, a dolog értelmi képe úgy adódik, hogy a *phantasmát* szétválasztás révén kvázi megtisztítjuk az individuális, anyagi princípiumoktól. Általános értelemben tehát az intelligibilis forma „magának a dolog lényegének *hasonmása*”, szinguláris értelemben, tehát a létezés szerint, amellyel az értelemben rendelkezik, *maga* a lényeg. (kiemelés L. E.) Simon megállapítja: a forma ontológiai értelemben az értelem individuális akcidienciája, míg tartalmilag a dolog lényege, Aquinói tehát nem két különböző entitásról beszél, hanem ugyanazon *species* két aspektusától. Az értelem, mely az egyes ember individuális jellemzője, az absztrakció révén mégis alkalmas általános fogalmak előállítására. Amíg a *belső érzékek* aktusainak intencionalitása azt jelentette, hogy azok a tárgyat individuális *sajátosságai*val együtt ragadják meg, addig az *értelem* aktusai már a tárgy *individuális lényege* irányában intencionáltak. Mivel azonban ez a lényeg önmagában nem bír léttel, „ezért Aquinói esetében *indirekt ismereti realizmusról* beszélhetünk”² – összegzi Simon.

A tamási ismeretelmélet ezen a ponton kapcsolódik a metafizikához: hiszen amint a reflexió pillanatában még az értelem egyediségéből eredő individualitástól is elvonatkoztat, egyfajta „mérésékelt realizmus” értelmében, máris az elmén túl tételezi, transzcendálja az értelem intencionált objektumait.³ A kérdés tehát: hogyan írható le az elmefüggetlen (*extramentális*) létezők metafizikai struktúrája? Aquinói három csoportba osztja a létezőket: összetett materiális szubsztanciák (egzisztencia-esszencia összetételek, ahol az esszencia anyagi és formai egysége), összetett anyagtalan létezők (az angyalok, akiket szintén egzisztencia-esszencia összetétel jellemez, de esszenciájuk tisztán formai), és végül a teljesen egyszerű szubsztancia, Isten. Az ő esetében a predikátum azonos magával a szubjektummal, hiszen Isten azonos saját létezésével; ez azonban számunkra, akik csak összetett-teremtett szubsztanciákról rendelkezhetünk ismeretekkel, nem nyilvánvaló, hanem csak bizonyítás révén, az istenérvek segítségével látható be. Minden dolog tökéletessége Isten tökéletességéből részesülve van, valami ugyanis annyiban tökéletes, amennyiben létezése az, Isten pedig maga a szubszisztens, önmagában fennálló létezés. A teremtett létezőkön (kategorális szféra) tehát soha semmilyen sajátosság nem létezhet tökéletesen; minden teremtett szubsztancia lényege saját transzcendens, Istennel (transzkategorális szféra) identikus párját

2 Simon József: i. m. 37.

3 Simon József: i. m. 40.

reprezentálja. Tehát egyrészt tökéletlen reprezentációról van tehát szó, analógiáról, azaz hasonlóságról a transzkategoriális és a kategoriális szféra között; másrészt pedig Aquinóinál mindebből nem következik egy reprezentacionalista ismeretelmélet, hiszen a reprezentáció maga kifejezetten metafizikai beágyazottságú. „Miközben az újkori felfogás szerint az ismeret tárgya a reprezentáló entitás reprezentálja, addig Tamásnál az ismeret tárgya elsősorban az a dolog, amelynek formájához az értelem asszimilálódik. (...) Isten és a világ egymásra vonatkozó relációja így egyfajta *diszkurzív analóg kauzalitásként* jellemezhető.”⁴

A Duns Scotus-szal foglalkozó második főfejezet egy rövid exkurzussal kezdődik, mely a scotusi és a modern intencionalitás-fogalmakat veti össze. Scotus Aquinóihoz hasonlóan felveszi az *intelligibilis speciest* mint a faji természet sajátosságait általánosságukban megjelenítő lényeket. Az értelmi ismeret nála is absztrakció eredménye, azonban az *absztrakt ismeret* tárgya inegzisztens (jelen-nem-lévő), szemben az *intuitív ismerettel*, melynek tárgyai az individuális tárgyak, melyekre az közvetlenül vonatkozik. Az értelmi ismeretet létrehozó absztrakció kauzális folyamat, melynek tárgyi oldala okként, intelligibilis oldala pedig okozatként értelmezhető. Egyrészt tehát az értelem az elmefüggetlen tárgytól reális hatást szenved el, ugyanakkor ez a hatás az objektum felől intencionális, hiszen az az értelmi ismeretben tulajdonképpen „visszafénylik”. *Passio intentionalis* – intencionális elszenvedés. Scotusnál tehát maguk a megjelenített tárgyak is rendelkeznek valamiféle létmóddal; az absztrakt ismeret tárgya lehet inegzisztens, de bizonyos érzeki adottsággal rendelkeznie kell. Az intencionalitás létmódja, az előbb említett „visszafénylés” tehát 1. megértett-intelligibilis, 2. intencionális, 3. objektív (az „ellenvetülés” módján), viszont mégis 4. csökkentett létmód (*esse diminutum*), a létteljesség és a semmi között. Ennek alapján adódik a feltételes értelem (*ratio formosa*) elve, mely szerint a fogalmi tartalmak rendje azt a rendet reprezentálja, amely akkor állna fenn, ha ezen intencionális tartalmak reális léttel bírnának – az értelmi distinkció alapja tehát az elmétől függetlenül létező, formális objektumoknak tekintett intencionális tartalmak különbségéből adódik (formális differencia), amely azonban, ne feledjük, nem dolog (*res*), hanem csökkentett létmódú dologiság (*realitas*). Simon megállapítja: ezzel Scotus, amellet, hogy rámutat az ismeretelmélet bizonyos fokú ontológiai megalapozásának szükségességére, létrehozza az európai tradíció realitás-fogalmát.⁵

4 Simon József: i. m. 50., 53.

5 Kiegészítésként jegyezzük meg: Adott sajátosságok mindig bizonyos fokozatosság szerint jelennek meg, hozzá kell azonban tennünk azt is, hogy a fokozatok ezen sajátosságok „belső” módusai. Az azonosság és különbözőség három szintje a reális, a formális illetve a modális: az individuális szubsztanciák között reális különbségek állnak fenn, ezért szük-

Ha tehát megengedjük az említett csökkentett létmódot, felmerül a kérdés, milyen metafizika, elsősorban pedig milyen ontológia marad lehetséges ilyen feltevésekkel? Scotus metafizikája megalapozásakor ismeretelméleti kiindulópontot vesz fel: a scotusi metafizika szubjektuma az, ami értelmünk számára minden megismerésben adott. Alapfeltevése, hogy rendelkezünk ismeretelméletileg releváns létfogalommal, egészen pontosan, a létezés univok meghatározásával, mely a teremtetlen létezőről, Istenről, és a teremtetett létezőről azonos módon állítható. A „létező mint létező” fogalma „egy olyan intencionális objektum, amely kibontatlanul magában foglalja a véges és végtelen létezés módozatait”.⁶ Míg tehát Aquinóinál Isten és a világ viszonyát a transzkategoriális és a kategoriális szféra között fennálló „diszkurzív analóg kauzalitásként” jellemeztük, Scotusnál a létezés univok módon közös Istenre és a teremtményeire. Scotus felveszi az ún. végső differenciákat, a transzcendentálékat, melyek a létező legközvetlenebb sajátosságai: olyannyira közvetlenek, hogy a létezést már nem bírhatják univok (egyértelmű, azaz minden létező esetében azonos értelmű) módon.

A scotusi rendszer rekonstrukciójának következő lépéseként a véges létező konstitúciójának problémáját veti fel Simon. Scotusnál az individualitás principiuma a „sajátlagosan individuális vagy szinguláris differencia”, mely individuális formát hoz létre. Ez utóbbi ún. „ez-itt természettel” (*haecitas*) bír, melynek lényege, hogy már semmilyen értelemben sem jellemzi a predikálhatóság: az adott forma individuális, tehát nem állítható másik individuumról, és nem is definiálható. Scotus átveszi Arisztotelészről a létező meghatározásának háromféle elvét: *legközösebb értelemben* a létezőt a lehetségesség kétféle értelme szerint osztályozzuk: lehetséges mint ellentmondásmentesen elgondolható, vagy pedig lehetséges mint valami elménktől függetlenül fennálló; *közös értelemben* a dolog illetve körülményei megkülönböztetése történik meg; *legszigorúbb értelemben* pedig kizárólag a szubsztancia kategóriája alá eső individuumokról állítható a létezés. Scotus számára az első, a „legközösebb” értelem bír kiemelt jelentőséggel; ezen belül pedig a formális, azaz nem-kauzális, metafizikai, reális potenciát tekinti elsődlegesnek, mely másfelől nem függ a logikai lehetőségtől sem, jóllehet úgy tűnik, hogy a metafizikai és a logikai lehetőség területe fedi egymást. Az ilyen értelmű potencialitás határa az aktualitás, mely vagy az objektív potencia révén adódó „egyszerű” vagy „sajátlagos” létezés, vagy pedig a szubjektív potenciából

séges a formális differenciák révén strukturált kategoriális rend (lásd Arisztotelész), de mivel megismerésünk pontosabb képet tud adni a dolgok mivoltáról, mint amit a pusztán formális különbségek alapján nyerünk, így szükséges a modális differenciák felvétele is. A modális azonosság ontológiai egyszerűséget, míg a formális azonosság episztemológiai egyszerűséget implicál.

6 Simon József: i. m. 115.

eredő „valami szerinti”, „nem sajátlagos” létezés. „A lehetőség mint potencia metafizikai jellegű – summázza a szerző –, amennyiben a vonatkozás bizonyos aktualitást, a határra [ti. az aktualitásra, L. E.] való rá-vonatkozást, hozzá-viszonyulást jelent.”⁷ Scotus így a létező előbb említett végső differenciái közé sorolja a potencialitást illetve aktualitást – de vajon beszélhetünk-e a fogalmi tartalmaknak/intelligibilis objektumoknak erről a csökkentett létmódú fennállásáról a teremtetést megelőzően? Vagy Isten „tökéletlenül” teremtett?

Scotus válasza a következő: a lehetőség szerinti létező létmódja az intencionális tartalmak csökkentett létmódjához hasonló: „formálisan önmaga által» (objektivitás mozzanata), másfelől »az intellektus által okozottan« (intelligibilitás mozzanata) lehetséges”.⁸ A lehetetlen ezzel szemben nem más, mint egymást kölcsönösen kizáró ellentétes sajátosságok összeférhetetlensége – formálisan önmaguk okán, kauzálisan pedig létrehozójuk által. Isten tehát csak annyiban teremthet valami létezésében tökéletlent, „amennyiben az összeférhetetlen – azonban önmagukban ellentmondásmentes – fogalmi tartalmakat egy intencionális aktusban intelligibilis létre hozza.”⁹

Aquinói és Scotus tehát egyaránt megkülönböztetik az ideák kétféle realitását; Aquinóinál az *intelligibilis species* mint a megismerés eszköze illetve mint a megismert dolog lényege jelenik meg, Scotusnál pedig az intencionális tartalmak szubjektív illetve objektív oldalaként. Descartes azonban már kizárja az olyan elmefüggetlen ideák létét, melyek a megismerési folyamatban okként szerepelnek; ugyanakkor az ideák kétféle, formális illetve objektív realitását tételezi, ahol előbbi a kognitív aktus eredményeként adódik, utóbbi viszont független azok elméleti modifikációjától. Az objektív realitású ideák létmódja „mégsem semmi”, mert kauzális függésben vannak Istentől, amely viszony kétségtelenül „ellenáll minden racionális megközelítésnek”, mondja Simon: „Descartes-nál a transzcendencia és a kategorialitás viszonya [Isten korlátlan hatalma felől egyirányú, L. E.] *voluntarista kauzalitásként* lép fel”.¹⁰ A szerző az epilógus végén az újkori racionalitás kontextusába helyezve a scotusi gondolkodás eredményeit, megállapítja: Scotus mellett, hogy jelentős fordulatot hajtott végre az Arisztotelész-recepció apropóján, megelőlegezte a metafizika tárgyának mint olyannak újkori, ún. transzcendentálfilozófiai koncepcióját, melyre aztán a kanti kritika központi intenciója szerint irányul. Simon konklúziója: „a végső létalap kritikája az

7 Simon József: i. m. 169.

8 Simon József: i. m. 180.

9 Simon József: i. m. 182.

10 Simon József: i. m. 189.

ellentmondásmentesen elgondolható metafizikai sajátosságok ontológiai relevanciájának kritikája is egyben”.¹¹

Látjuk már, mi is volt a tétje Simon vállalkozásának: a filozófiatörténet egyik legjelentősebb és legnagyobb múltra visszatekintő vitájában, tudniillik a hit és a tudás között zajló sok évszázados pörben állt a tudás oldalára. Ám a racionalitás ilyen erős igényei ellenére is azt állítja, Panglossal és Leibniz-cel szemben: ez a világ *a mi világunk, s ilyenként világ egyáltalán, de pont ezért sosem lesz a lehetséges világok legjobbika*. „Nem létezik olyan világ, amely rendelkezne a világ megjavulásának képességével, hiszen inkomposszibilis a világ intelligibilitásával, hogy jobbá legyen.”¹²

¹¹ Simon József: i. m. 195.

¹² Simon József: i.m. 184.

Vörös Lilla:
A látnok és a mennyei látomás Raffaello művészetében
Daniel Arasse: Raffaello látomásai¹

A *Raffaello látomásai* immáron a szerző negyedik kötete, amely a Typotex Kiadó Képfilozófiák sorozatának keretein belül napvilágot látott. Daniel Arasse izgalmas képelemzéseinek tárgya ezúttal a reneszánsz kiemelkedő alakjának, Raffaellónak a festészete. Két olyan tanulmányt olvashatunk a könyvben, melyek húsz év különbséggel születtek, stílusban és hangnemben is különbözőek, ám témájuk mégis folytonosságot mutat, és indokolja egy kötetben való megjelenítésüket. Nem szigorú értelemben vett filozófiai vagy esztétikai írásokról van szó, hanem két, könnyed stílusban megírt művészettörténeti fejtegetést olvashatunk, s a témában kevésbé jártas olvasók sem fognak eltévedni a szakkifejezések útvesztőjében.

A korábban, azaz 1972-ben született tanulmány, amely az „Extázis és mennyei látomás a reneszánsz fénykorában” címet viseli, további négy fejezetre bomlik, melyekben a szerző a reneszánsz mester négy alkotásán vizsgálja a látnok és a látomás viszonyát, a korabeli vallásos gondolkodás tükrében értelmezve azokat. Az írás elsődleges célja, hogy felhívja figyelmünket Raffaellónak arra az érzékenységre, mely a vallásos érzület átütő erejű bemutatásában mutatkozik meg.

Arasse kiindulópontjául az a felfogás szolgál, miszerint egy kép elemzéséhez elengedhetetlen a rá vonatkozó ikonográfiai szövegek ismerete, s a festmény születési körülményeinek figyelembe vétele. Ezért is olvashatunk részletesen arról, hogy a tárgyalt alkotások megfestésének idején milyen spirituális és vallási forrongásoknak, eseményeknek lehetett tanúja s egyben tevékeny résztvevője Raffaello. Az egyik ilyen, a 16. században aktuálissá váló problémakör, az ekstázisokkal és mennyei látomásokkal kapcsolatos, mely tulajdonképpen a természeti és a természetfölötti viszonyára kérdez rá. A probléma felfejtésében két értelmezési hagyományt különböztethetünk meg: az egyik az újplatonizmus, mely szerint a mennyei látomás az intellektuális szemlélődés csúcsa, s azt a bölcs ember erőfeszítések árán képes elérni. A másik, az „Isteni szeretet” irányzata² azonban két-ségben vonja a fentieket, azaz hogy az egyén képes volna Isten segítségével

1 Daniel Arasse: *Raffaello látomásai*. Budapest, Typotex Kiadó, 2013.

2 Az irányzat tulajdonképpen az Isteni Szeretet Kongregációjára utal, melyet 1515-1517 között alapították Rómában, Gaetano di Thiene - szentté avatása után Szent Kajetán, és Gian Pietro Carafa, aki IV. Pál néven lesz pápa. Az általuk képviselt nézeteket nevezi Arasse az Isteni szeretet irányzatának, mozgalmának.

eljutni a látomásig. A szerző hangsúlyozza, hogy a két irányzatot tévedés lenne élesen szembeállítani egymással, hiszen a különbségek ellenére számos közös pont is fellelhető közöttük, például a szeretet fogalma mindkettőnél központi jelentőségű. Arasse négy kép elemzésén keresztül mutatja meg, hogyan is adhatja egy festmény tanújelét készítője és kora gondolkodásának, a vallásos érzület változásának. A kérdés tehát az, hogyan ábrázolja Raffaello a mennyei látomást, hogyan fejlődik annak ábrázolási hagyománya? Az elemzések során maga a látnok kerül a vizsgálódások középpontjába, annak helyzete, testtartása, arckifejezése, valamint hogy a látomás megjelenik-e a természetben vagy csupán a lélekben, s hogy milyen kapcsolatban áll a látnok és látomása, azaz a földi halandó és a természetfölötti. Ezen szempontok mentén érhető tetten, hogy a keresztény gondolkodás mely irányzata fedezhető fel az adott képen. De Arasse nem tekint el az olyan külső körülményektől sem, mint például a megrendelő személye, amely segítségül szolgálhat a kép további értelmezése során.

Az első elemzésre kerülő kép, melyen Arasse a látnok és látomása közötti viszonyt vizsgálja, az *Alexandriai Szent Katalin*. Szent Katalin testtartásából, ami az intellektuális szemlélődést fejezi ki, illetve a kép atmoszférájából egy újplatonikus látomás képe bontakozik ki. A látomást a kép befogadója nem látja, hiszen az belső, vagyis a szent lelkében játszódik, a természetfölötti tehát nem jelenik meg a természetben. A természet szemlélése lesz az, ami ugródeszkaként szolgál a természetfölötti világ megpillantásához, s ez is igazolja a festmény újplatonista értelmezését, amelynek alátámasztására Arasse Pico della Mirandola és Ficino szövegeit idézi.

Arasse ezután a *Szent Cecília* című művet veszi szemügyre, amelyet 1514-ben festett Raffaello. Az eksztázis ábrázolási módja itt is az újplatonikus felfogást tükrözi, a látomás a szent lelkében játszódik le, ám a képen már megjelenik a természetfölötti világ. Arasse hangsúlyozza, hogy a képen nyomott hagyott az Isteni szeretet mozgalom és az újplatonikus filozófia felfogása is, de ezúttal is az újplatonista értelmezést helyezi előtérbe. Leírja, hogy Raffaello hogyan jeleníti meg a zene hármas természetét, s ezt a hierarchiát a művész még kiegészíti egy formátlan, ásványi vagy növényi tárggyal, amely a formák ficinói rendszerében az anyag legalsóbb szintjét képviseli, így a művész egyúttal a kozmosz újplatonista, négyes hierarchiájára is utal.

A vallási eksztázis témáját új megközelítésben feldolgozó mű az 1518-as *Ezékiel látomása*. Arasse a látnok ábrázolási módját vizsgálva megjegyzi, hogy ezen a képen eltűnik a nyugodt és intellektuális újplatonista szemlélődés, az egyén is félrehúzódik, elsődlegesen már nem ő a látomás tere – ez pedig egy újfajta vallási szellemiségről tanúskodik. Az újplatonizmus háttérbe szorulását jelzi az is, hogy Raffaello ezúttal már a természetben magában jeleníti meg a természetfölötti.

Vagyis a látomás spirituális tartalma átalakul, s Arasse szerint ennek tudható be a képi feldolgozás változása is.

Az átalakuló felfogás még inkább kibontakozik és elmélyül a *Krisztus színe-változásán*, melyet 1517 és 1519 között festett Raffaello. A festményt a 19. századtól kezdve éri a vád, hogy inkohereus, nem egységes a képi narratívája. Arrase szerint azért születik e vád, mivel a művészettörténészek egy része nem érti, mi volt az oka annak, hogy Raffaello a színeváltozás témájába beemelte az ördögtől megszállt fiú jelenetét. Arrase ezért figyelmet szentel a képi megformálás eljárásainak, s sorra veszi, hogy milyen okai lehetnek ennek az ikonográfiai újításnak. Kiemelt figyelmet szentel továbbá Raffaellónak a festményhez készített tanulmányainak is, illetve a mű struktúrájának. Az elemzésből kiderül, hogy ennél a képnél már nincs lehetőség az újplatonikus értelmezésre, Raffaello egy újfajta vallási szellemiséget jelenít meg: „Isten szeretete égető és emésztő tűz, tehát merő ellentétben van az újplatonikusok felfogásával, amiként *Ezékiel látomása* ellentétes *Alexandriai Szent Katalin* látomásával.”³ A festmény mélyebb értelme, célja, tulajdonképpen a keresztény vallás felsőbbségének hirdetése. Az új spirituális igények ábrázolása a festmény születésének körülményeit figyelembe véve bontakozik ki, melyek leírására egy egész fejezetet szentel Arrase.

A kötet másik tanulmánya, „A nézelődő angyal” az előző írásból szándékosan kihagyott *Sixtusi Madonnával* foglalkozik. Míg a korábbi tanulmányban a látnok és a látomás viszonya volt a központi téma, addig Raffaellónak ezt az alkotását úgy tekinthetjük, hogy az egész kép maga a látomás. Arrase nagy figyelmet fordít arra a magyarázatra, amelyet Walter Benjamin fűz a festményhez „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában”⁴ című tanulmányában. Benjamin, Hubert Grimme kutatásaira támaszkodva feltételezi, hogy a *Sixtusi Madonnát* kiállítási célokra festették, a pápa nyilvános ravatalozására. Grimme ezzel a körülménnyel magyarázza az ábrázolás furcsának tűnő kellékeit, a kép előterében szereplő falécut és az ajtófüggönyt. Csakhogy nincs olyan dokumentum, ami alátámasztaná ezt a feltevést. Arrase az ide vonatkozó hagyományos Szűz Mária-ikonográfia rövid összefoglalásával cáfolja Grimme azon nézetét, hogy a függöny megjelenítését a megrendelés körülményeivel kellene magyarázni. S hogy miért is kapott ilyen kiemelt helyet a *Sixtusi Madonna* Benjamin elméleti konstrukciójában? Arrase-től erre is kapunk egy lehetséges választ. Értelmezésében a kultikus és a kiállítási érték polarítása aligha alkalmazható a keresztény képek esetében, ugyanis a keresztény vallási gyakorlatban természetes a kettő együtt állása, például egy oltárkép mindig látható, tehát egyszerre kultikus és kiállított. Sokkal

3 Daniel Arrase: i. m. 106.

4 Walter Benjamin: „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában.” In: Walter Benjamin: *Kommentár és prófécia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1969.

inkább egy adott kép tartalma lehet az, amely kifejezi a két pólus közötti oszcillálást. Esetünkben annak lehetünk tanúi, hogy Mária a gyermekével előjön a függöny mögül, s ez tulajdonképpen egyfajta átmenet a kultikus láthatatlanságtól a kiállítási láthatóságig, ez pedig Arasse szerint megfelel annak, amit Benjamin a műtárgyi recepció történelmi folyamatának lényegéről mond.

Arrase cáfolja Benjaminsnak azt a nézetét, hogy ma az aura széthullásának lehetünk tanúi. Szerinte a mai kiállítási kultusz éppen az aura iránti rajongáson alapul. A kiállításokon akkora tömeg gyűlik össze, hogy nem lehet jól látni a képeket, a befogadás szinte lehetetlenné válik. A lényeg nem is maga a kép vagy annak nézése, hanem csupán annyi, hogy a közönség tömegesen együtt legyen a művekkel, osztozzon azok aurájában, azaz „itt és mostjukban”. Ez az új művészeti szertartás, melyhez hozzá tartozik a különböző hordozó anyagokon reprodukált, műtárgyakat idéző csecsebecsék tömeges vásárlása, melyeknek meghatározott szerepük és aurájuk van: tanúsítják, hogy a vásárló megnézte a kiállítást, azaz teljesítette penzumát. Arasse amikor arról ír, hogy a *Sixtusi Madonna* nézelődő angyalai hogyan önállósulnak és jelennek meg a legkülönbébb hordozóanyagokon, kimondatlanul is a giccs tematikát érinti.

Az auránál és a modern kiállításoknál tett kitérő után a szerző visszatér a *Sixtusi Madonna* elemzéséhez. „Az ikonográfia mindentudása ellenére sem magyarázza kielégítően a »prezentációs elrendezés« struktúráját és funkcióját – a Grimme szerencsétlen hipotézisét kiváltó függőnyt és a falécet”,⁵ így ez utóbbiak kerülnek Arasse elemzésének középpontjába. A szerző az ábrázolás módját, illetve a képi konstrukciót veszi szemügyre, s arra a következtetésre jut, hogy a bemutatott jelenet maga is műalkotásnak látszik, melynek művészi autonómiáját Raffaello a kompozíció eszközrendszerével fejezi ki. A *Sixtusi Madonna* Arasse szerint nem a kultikus érték és kiállítási érték között oszcillál – mint azt Benjamin gondolta –, hanem két nézőmód között: az egyik a vallásos tekintet, amely a kultikus tárgyra irányul, a másik a művészi, ami a képre mint műalkotásra tekint. Az előbbi esetben a mű egésze látomásnak, a néző pedig magának a látnoknak tekinthető.

Érdemes kézbe venni a *Raffaello látomásait*, hiszen a korábban íródott tanulmány végigkalauzolja olvasóját a korai reneszánsz vallási, spirituális, művészeti változásain, s mindezt remekül megválasztott képekkel, izgalmas képelemzéseken keresztül teszi. A *Sixtusi Madonnával* foglalkozó írás pedig még inkább rávilágít Arasse-nak arra a felfogására, hogy bár az ikonográfia, a kép születésének körülményei, mind meghatározó fontosságúak egy kép elemzésekor, ám soha nem szabad elfelejteni, hogy mégiscsak magát a képet kell nézni, s az ábrázolás módjának szemügyre vétele kulcsfontosságú lehet. Arasse e két tanulmányával „arra

5 Daniel Arasse: i. m. 151.

ösztönöz, hogy ne engedjük a diskurzust eluralkodni a kép felett, hogy nézzük a festményt, és vegyük észre, ha lehet, a festő munkáját”.⁶

⁶ Daniel Arasse: i. m. 10.